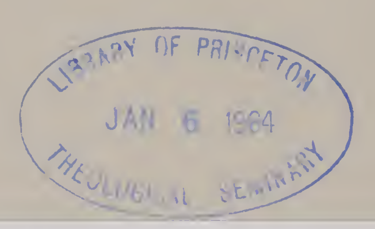
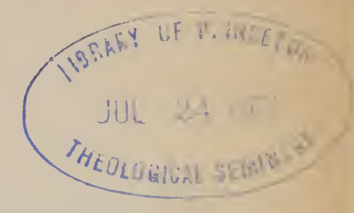

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 6 1964
THEOLOGICAL SEMINARY

Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

VOL. XCIX
SERIES FACULTATIS THEOLOGICAE
Sectio A (n. 17)



HACIA LA PRIMERA TEOLOGIA DE LA PROCESION DEL VERBO

Estudios Valentinianos - Vol I/1

por

ANTONIO ORBE S. J.

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
1958

IMPRIMI POTEST

Romae, die 15 Octobris 1958

R. P. Paulus Muñoz Vega, S. I.
Rector Universitatis

IMPRIMATUR

E Vicariatu Urbis, die 8 Novembris 1958

† Aloysius Traglia
Archiep. Caesarien., Vicesgerens

ROMAE - TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE

AL LECTOR

Mucho se retrasó la publicación del volumen que ahora sale. Concebido en sus líneas generales y aun explicado durante el primer semestre del curso 1952-53 antes que iniciara la serie de *Estudios Valentinianos*, adquirió la forma actual hace dos años. De entonces acá vinieron a la luz documentos de sumo interés, que hubiera gustado tener a la mano mucho antes. Destaca el « Evangelium Veritatis » (Zürich 1956), últimamente completado per H. M. Schenke (ThLZ 83, 1958, 497-500) y corregido con verdadero escrúpulo por Walter C. Till (*Orientalia* 27, 1958, 269-286). No he podido asimilarlos como era menester, aunque los haya utilizado con alguna frecuencia. La tesis fundamental permanece inalterada. Personalmente, desde el punto de vista valentiniano y gnóstico, apenas veo seria probabilidad de que la biblioteca de *Khénoboskion* plantee una nueva concepción relativa al Verbo.

En los dos volúmenes ya publicados—*Est. Valent. II y IV*— he perseguido la exegesis de unos cortos versos de la Escritura. En el presente, conforme al designio inicial, habría de estudiar la primitiva exegesis de *Ioh* 1, 1-2. Sólo empero examino sus preliminares dogmáticos, y dejando para otra ocasión el trabajo complementario exegético, trato de ahondar en las primeras especulaciones teológicas sobre el Verbo. A sabiendas omití dos problemas fundamentales : el modalismo gnóstico, y la procesión valentiniana del *Verbo Creador* fuera del Pleroma. No veo aún posibilidad de ofrecerlos, sin haber esclarecido antes algunos puntos de Cristología y Pneumatología, todavía no resueltos, ni siquiera formulados con la debida penetración. Entre tanto, vayan estas páginas, a las que pronto seguirían otras —sobre la Cristología del s. II— si circunstancias ajenas a mi voluntad no impusieran un ritmo lento de publicación.

Agradezco a los críticos la benignidad con que acogieron mis anteriores volúmenes, y les encomiendo éste, harto más necesitado de ella. Muchos me han ayudado con su interés y ciencia para escribir lo bueno que halle el lector. Menciono con singular complacencia al R. P. Pablo Muñoz Vega, Rector de la Univer-

sidad; al R. P. É. Dhanis, Prefecto de Estudios; al R. P. É. Gathier, Prof. y Bibliotecario de la Gregoriana, espléndido y finísimo en todas ocasiones; al R. P. J. Schyns, en quien siempre hallé ayuda desinteresada; a mis colegas de Facultad los RR. PP. J. Alfaro y F. Asensio, cuyo criterio y observaciones llevé al trabajo con la mayor estima. Y de manera muy particular, a mi querido H. B. Arruti S. J., cuyo sacrificio continuo esconden todas y cada una de estas páginas.

Roma y 26 de Octubre de 1958
Fiesta de Jesucristo Rey

A. O. S. J.

INDICE GENERAL

Sección segunda

A PROPOSITO DE LA PROBOLE VALENTINIANA

SIGLAS

AAA	— Acta Apostolorum Apocrypha, ed. *Lipsius-Bonnet*
ACW	— Ancient Christian Writers, Westminster (Maryland)
AGWG	— Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
AuC	— Antike und Christentum, *F. J. Dœlger*
BAC	— Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid
BAW	— Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München
BLE	— Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse
BT	— Bibliotheca Teubneriana, Leipzig
CAG	— Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin
CC	— Corpus Christianorum, Turnholt
CCAG	— Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Bruxelles
CG	— Mss. gnóstico del Museo Copto en el Cairo
CH	— Corpus Hermeticum, ed. *Nock-Festugière*, Paris
CIG	— Corpus Inscriptionum Graecarum
CMAlchG	— Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs, Bruxelles
CSCO	— Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain
CSEL	— Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae
DCB	— Dictionary of Christian Biography, London
EE	— Estudios Eclesiásticos, Madrid
ET	— Excerpta ex Theodoto
EV	— Evangelium Veritatis, Zürich
FlP	— Florilegium Patristicum, Bonnae
FPhG	— Fragmenta Philosophorum Graecorum, ed. *Mullach*
FzGNTK	— Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, *Th. Zahn*
GCS	— Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig
HE	— Historia Ecclesiastica
HGLH	— Historia General de las Literaturas Hispánicas
HThR	— The Harvard Theological Review, Cambridge (Mass.)
JTS	— The Journal of Theological Studies, London
NGG	— Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
OCP	— Orientalia Christiana Periodica, Roma
PG	— Migne, Patrologia Graeca
PGM	— Papyri Graecae Magicae, *Preisendanz*
PL	— Migne, Patrologia Latina

PS	— Graffin-Nau, Patrologia Syriaca
P.-W.	— Pauly-Wissowa (Kroll), Real-Encyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft
RB	— Revue Biblique, Paris
RHE	— Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain
RHPhR	— Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg-Paris
RHT	— La Révélation d'Hermès Trismégiste, *Festugière*
RSR	— Recherches de Science Religieuse, Paris
RTAM	— Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Mont César
SBA	— Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften
SCh	— Sources Chrétiennes, Paris
SVF	— Stoicorum Veterum Fragmenta
TU	— Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig
ThLZ	— Theologische Literaturzeitung, Leipzig
VC	— Vigiliae Christianae, Amsterdam
ZfKG	— Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZkTh	— Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
ZnTW (ZNW)	— Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Giessen

INTRODUCCION

Ante la Gnosis heterodoxa de los siglos primeros se han adoptado actitudes diversas. En los comienzos predominó una abierta hostilidad por parte de los eclesiásticos. Ni s. Ireneo ni Orígenes ni mucho menos Tertuliano se detuvieron a estudiar el significado medular de su lenguaje mítico. A la actitud burlona de la Gnosis frente a la Magna Iglesia respondieron ellos rechazando en bloque su doctrina. La curiosidad y el apremio del apostolado indujeron a algunos, como s. Ireneo y s. Hipólito, a examinar su producción literaria, con gran fidelidad a la letra y al sentido obvio. Creyeron poder refutarla con eficacia, mediante una síntesis fiel de los documentos. Afortunadamente su amor a la verdad, y un extraño e instintivo sentido de orientación, les gobernó en la selección de las fuentes. Sólo las que nos ha legado s. Ireneo, dentro de la gnosis valentiniana, son de inapreciable valor. A la tradición escrita juntaron algunos el trato directo con los gnósticos. A fiarnos de su interpretación, la Gnosis era un fenómeno enteramente anormal, absurdo, en el seno de la Iglesia ; que no aportó luz sobre ningún problema, y debía ser rechazado por completo, en todas y cada una de sus manifestaciones.

Ninguno de los primeros heresiólogos trató de buscar coherencia y armonía en las fundamentales directrices heterodoxas, ni siquiera dentro de una misma Escuela. Los autores — según ellos — se copiaban unos a otros. Si algo inventaban era por el afán de aparecer innovadores, multiplicando absurdos sobre adsurdos, y disimulando malamente su verdadera filiación pagana.

Yendo a la refutación concreta, casi todos insistían en doctrinas muy particulares, tales como la multitud de eones, pluralidad de dioses, diversidad entre el Dios Bueno y el Demiurgo, correlación entre la antropología y soteriología : puntos sensiblemente chocantes con la mentalidad del pueblo cristiano. Rarísimas veces se detenían en elementos de especulación más honda y sutil. El argumento *ex silentio* requiere suma cautela. Pero es sintomático que los heresiólogos no dieran la batalla en puntos de suma trascendencia, v.gr. la no-eternidad de las procesiones divinas, la libertad en la generación del Unigénito, su finalidad económica

etc. . . . ¿ Era porque en tales puntos no hallaban fundamentalmente nada que objetar ? ¿ O quizás porque atentos a lo más obvio trataron de prevenir la impresión que podía hacer entre la gente sencilla ?

A larga distancia de los heresiólogos han venido los historiadores del dogma. La Gnosis les ha preocupado, como fenómeno histórico. Las más veces, como exponente de una mentalidad paralela a la eclesiástica ; mentalidad tan abigarrada y multiforme como las Escuelas en que se dividía. Poco se han preocupado en descubrir las grandes líneas del pensamiento gnóstico ; y si alguna vez, para subrayar dependencias e influjos demasiado genéricos (helenismo, influjos orientales, hermetismo, religión de misterios . . .) que por resolverlo todo, en concreto poco o nada resuelven. Muchos de ellos se complacen en discriminar escuelas y sistemas con arreglo a los datos inmediatos de los primeros heresiólogos, creyéndose autorizados a caracterizar una Gnosis determinada, como sistema completo, sin apenas discutir el esquematismo ingenuo heredado de los Padres. Así v.gr. los Naasenos se caracterizarían como Gnosis autónoma, en virtud de los elementos legados por s. Hipólito. Como si el Santo hubiera legado a la posteridad *todo y solo* lo típico y exclusivo de tales herejes. En sana metodología yo encuentro esta actitud enteramente desacertada. El título de Naasenos o Setianos u Ofitas nada prueba. ¿ Es que no pueden dos fuentes, bautizadas con distinto nombre, encubrir una misma ideología, limitándose la una a desarrollar lo soteriológico y la otra lo cosmogónico ? ¿ Sería acertado interpretarlas como fuentes ideológicamente autónomas ? Y si un heresiólogo ha recogido bajo el mismo pabellón elementos silenciados por otro (atribuyéndoselos v.gr. a un Basílides) ¿ basta la diversidad de temas desarrollados para multiplicar autores con arreglo a la distinción de fuentes inmediatas ? Y sin embargo los críticos proceden así en su mayoría. No contentos con multiplicar sistemas dentro de una misma escuela, distinguen con generosa facilidad las notas específicas de las grandes Escuelas, con arreglo a la terminología — siempre parcial — de los documentos fragmentariamente llegados a nosotros.

Este error de perspectiva, muy natural, obedece al estudio inmediato y obvio de los documentos. Todos parecen recelosos de armonizar el contenido doctrinal de las diversas fuentes, y discriminar los planos, a veces paralelos, en que se mueve un mismo autor, en función de sus destinatarios o del punto de vista inmediato.

La única actitud que ofrece garantía en el estudio de la Gnosis está en penetrar hasta el fondo último de los problemas, sin hacer demasiado caso del dato primero y obvio ; y sí mucho de la mentalidad encubierta en el mito. No conviene ser fácil en multiplicar diferencias dentro de una misma Escuela ; ni de una Escuela a otra. Nunca fueron los heterodoxos tan arbitrarios, ni tan geniales, como para crear en todas sus piezas, sistemas tan complejos y coherentes. Hijos de su siglo, es de presumir aceptaran muchos axiomas y premisas a la sazón indiscutibles, y estructuraran sus sistemas particulares dentro del mismo esquema, dado sobre todo el sincretismo ambiente. Toda gnosis había de abarcar los tres aspectos : teogonía (= cosmogonía), antropología y soteriología. La habilidad en el crítico ha de estar en descubrir no el esquema, sino la orquestación específica introducida en la osatura fundamental de la Gnosis, o más probablemente en alguna parte de ella.

Pero en esto mismo hay peligros de interpretación. Uno de los más funestos descansa en contentarse con señalar algunas « leyes de Gnosis » que apenas resuelven nada. El lenguaje mítico, empleado por los gnósticos, autoriza sin duda un margen relativo de interpretación, mas no tan amplio como algunos se figuran. El mito, las más veces, va articulado según categorías rigurosas, imperadas por una idea bien concreta. Las « leyes de Gnosis » en sí iluminan bien poco, mientras no se conozca la ideología interesada en tal o cual mito.

La catalogación de Gnosis, con arreglo al colorido inmediato de sus documentos más representativos, es igualmente expuesta. Y por el mismo peligro de perderse en generalidades, sin perfilar los problemas concretos, interesados en mitos a primera vista inconexos y disparatados.

Así se explica el que aun tratándose de Escuelas cristianas los críticos se dejen siempre alucinar por cuestiones genéricas, tales como su dependencia de Gnosis paganas, helenística o iránica ; resbalando por el contenido específico. Y si lo estudian es para concluir las más veces que la orquestación cristiana resulta superficial, y no impone una problemática tan compleja como para definir una Teología gnóstica sólida e independientemente estructurada. Los historiadores de religiones han incurrido en este peligro.

Juntamente — como corolario de la misma actitud fundamental — conviene subrayar la ausencia, entre los críticos, de un estudio serio sobre los elementos específicos del Dogma cristiano en sus primeras especulaciones. Casi todos ellos tratan de explicar la teología gnóstica sin recurrir para nada a la de los primeros apo-

logetas y dogmáticos. Alguna vez recurren a ella para subrayar contrastes, no el contenido dogmático de la propia Gnosis. En la creencia de que el Dogma cristiano sigue una trayectoria enteramente distinta, entre eclesiásticos y gnósticos ; y como si estos últimos ignoraran por entero las cuestiones específicas del cristianismo y los temas desarrollados por sus adversarios. Los críticos no creen, al parecer, factible declarar temas específicamente cristianos, dentro de la Gnosis, acudiendo a la solución eclesiástica ; ni viceversa, dentro de la Iglesia, acudiendo a las soluciones heterodoxas. Según la clásica formulación de Tertuliano, a propósito de la προβολή « non ideo non utitur et Veritas vocabulo isto et re ac censu eius, quia et haeresis utitur. Imo haeresis potius ex Veritate accepit, quod ad mendacium suum strueret . . . Viderit haeresis, si quid de Veritate imitata est »[1]. Esta cláusula encierra toda una metodología de la Gnosis.

Muchos de los peligros indicados son inherentes a obras de síntesis. Necesariamente han de tocar todos los puntos, y se ven en la precisión de subrayar los temas más obvios, menos específicos. En medio de algunas felices intuiciones prevalece una infinidad de conceptos y nociones descoloridos. Muchas veces se olvida que hay mayor abismo entre dos escritores contemporáneos, de mayores analogías sensibles, que entre autores muy distanciados en la terminología y en el tiempo.

En el presente volumen no son tan fáciles errores de generalización, porque plantea una tesis muy concreta : el problema trinitario entre los gnósticos. Lo trinitario adopta sin embargo formas varias de una a otra Gnosis. Y con facilidad puede uno dar igual relieve a tríadas de ninguno o escaso valor, o simplemente multiplicarlas *ad infinitum*. La dificultad de individuar las diversas tríadas, y dar con su significado estricto, hasta llegar a la trinidad privilegiada, señalando sus variaciones de una Gnosis a otra, hace que el tema de la Trinidad gnóstica se haya tocado muy poco o nada. Conscientes de ella los críticos han subrayado con interés particular algunos paralelismos externos, demasiado externos, sin estudiar las nociones interesadas en el Dogma cristiano, ni las soluciones específicas de los heterodoxos a la problemática del Verbo. Los historiadores de las religiones han hecho caso omiso de tales problemas, y ni siquiera los han planteado.

El mismo silencio se advierte entre los historiadores católicos del Dogma trinitario. Thomassin apenas dice nada. Antes de él

---

[1] *Adv. Prax.* VIII.

Petau y el anglicano Bull estudiaron indirectamente algunos temas ; pero sin tocar los planteamientos típicos de la Gnosis. Entre los antiguos quizás el más rico en intuiciones, y recomendable aún, es el benedictino R. Massuet[2]. El P. Lebreton ofrece bien poco. Su obra clásica, escrita con sensible tonalidad apologética, ha subestimado *a priori* las producciones gnósticas ; yendo a resolver únicamente la teología eclesiástica, dentro de los cánones impuestos por un planteamiento posterior. Yo encuentro además que por el afán de explicar Homero por Homero, elimina infinitos elementos indispensables para dar con la solución. Hay cuestiones en lo trinitario que sólo pueden plantearse adecuadamente con un amplio margen cronológico, y la perspectiva simultánea de la dogmática heterodoxa. Problemas que sólo se han formulado documentalmente en escritos posteriores ; pero cuya atmósfera se dejaba sentir mucho antes. La doctrina del *adv. Praxean* no se presentó espontánea. Sus fórmulas tienen una tradición riquísima, escondida en nociones fundamentales muy anteriores, pero poco desarrolladas. Nadie se agota en una o dos obras. Ni Tertuliano ni s. Justino. Y es muy creíble que lo trinitario haya merecido muchas páginas hoy perdidas, de que penden Tertuliano y autores posteriores. La ideología fragmentaria de un autor se esclarece mucho con otras complementarias de autores distanciados en el espacio y en el tiempo. Cuestiones planteadas por los adversarios de s. Ireneo y de Orígenes, pudieron muy bien adoptar la misma forma y provocar análogas reacciones, por encima de diferencias de tiempo y lugar. Unos mismos eran los adversarios, unas mismas las cuestiones, y aun las soluciones. Bien puede una doctrina no formulada por s. Ireneo esclarecerse con la respuesta explícita de Orígenes o de Tertuliano. Veremos muchos casos de estos, particularmente sugestivos porque nos sitúan por un lado ante la misma doctrina (= valentiniana), y por otro frente a dos o más figuras de ideología complementaria y homogénea (Ireneo, Tertuliano, Orígenes . . .).

Para el planteamiento de un problema complejo, hace mucho verlo en dos o más autores — *a fortiori*, en dos o más ideologías — que lo aborden personalmente ; sobre todo si el tecnicismo de los elementos y nociones en juego resulta común a todos, ortodoxos y heterodoxos, herméticos y estoicos, sin diferencia de confesiones. Inútil explicar Homero por Homero, cuando las más veces sus obras desarrollan temas tangenciales, y han de silenciar por fuerza la explicación clásica, precisamente por clásica. El silencio sobre

[2] *Dissertationes in Irenaei libros*, apud Stieren II pp. 54-355.

muchos puntos trinitarios en la teología del s. II, tiene aquí su explicación. Los Padres no los tratan porque los suponen. El doble estadio del Logos inmanente y prolaticio era casi un axioma. Si los apologetas le aceptaban para la causalidad del Verbo sobre el mundo, lo trinitario no entraba derechamente en su campo de visión. Que aparezcan o no los dos Logos, importa poco. Basta un término empleado técnicamente y en un pasaje crucial, para abrirnos a la teoría y obligarnos a salir de la letra del autor.

Muchos se encierran gustosamente en las páginas de una obra, y tienen derecho a hacerlo, mientras ellas no les obliguen a salir. La teología de s. Ireneo — por su enorme importancia histórica en la Dogmática — está estructurada en lucha con un sistema muy coherente, más rico de lo que imaginan los historiadores de la Trinidad, y de ramificaciones mucho mayores en el espacio, de las que autoriza la cronología de sus obras. Hay respuestas y soluciones, y hay sobre todo planteamientos en el Santo, que sólo se explican a la luz de Orígenes y de Tertuliano.

La primitiva doctrina trinitaria ha de ampliar horizontes, en su planteamiento, llevando la misma abertura de espíritu para ortodoxos y heterodoxos, para individuos como s. Justino y s. Ireneo, y tipos como Taciano, Tertuliano y Orígenes.

Con ello el Dogma católico adelantará fácilmente sus propias bases doctrinales, filosóficas, hasta descubrir probables ramificaciones e interferencias con el helenismo o con la exegesis escrituraria precristiana.

Quiero prevenir una duda. ¿ Puede acaso la Gnosis heterodoxa aportar elementos de valor, decisivos, al problema trinitario ? Yo creo que sí. Ante todo, por ser la que primero discurrió en serio sobre las procesiones divinas, haciendo de la προβολή un instrumento capital del sistema ; por haber llevado la psicología al campo de las actividades divinas, con una riqueza asombrosa de matices. Aun cuando no hubiera influído en lo eclesiástico, solo por adelantársele en el tiempo, sería de apreciar su estudio. Pero hay mucho más. Los gnósticos desarrollan con frecuencia puntos no discutidos ni controvertidos por los eclesiásticos, quizás por constituir el patrimonio común de los cristianos. Elementos que en todo caso dan la impostación primera, y se impusieron luego *mutatis mutandis* a los heresiólogos, obligándoles inconscientemente a construir dentro de su temática.

Metodológicamente, tan ilícito es explicar a los eclesiásticos por solos gnósticos, como a éstos por solos eclesiásticos. Si lo trinitario aparece en las primeras especulaciones católicas como ele-

mento de reacción, y necesita el complemento de la Dogmática heterodoxa ; también los heterodoxos ganan mucho con los elementos de juicio señalados por los heresiólogos, y derivados hacia un terreno psicológicamente más cercano y asequible a nosotros que el mito.

Hay que habituar primero el espíritu al estado mental de los siglos primeros, y a su lenguaje y tecnicismo propio. Lo cual no requiere gran esfuerzo, en quien se acerca a los documentos sin prejuicio alguno.

La Gnosis aborda con predilección problemas que la Magna Iglesia dejaba en la penumbra. Así v.gr. las procesiones divinas. Igual que otros temas, éste de las procesiones puede ser estudiado desde el punto de vista mítico o metafórico, y sobre todo en su contenido doctrinal teológico: índole, desarrollo, motivo, jerarquía, terminología de las emisiones.

Se adivina el interés que había de presentar un trabajo sobre la materia entre los gnósticos. Sus magnos representantes debieron de entender su importancia, cuando la desarrollaron con tanto tecnicismo, tan armónico, con tanta variedad de recursos, y con una maravillosa uniformidad en el planteamiento y en la solución. El fenómeno se impone sobre todo dentro de la escuela valentiniana.

En un principio creía yo encontrarme en la Gnosis con una solución enteramente errada, que si alguna conexión tenía con la historia del Dogma trinitario contribuía bien poco a su conocimiento. Hoy no lo creo. Estudiando los elementos doctrinales encubiertos en el mito, va uno comprobando su maravillosa uniformidad con el substrato de las teorías eclesiásticas primitivas. A partir de ellos se llega casi al mismo punto a que conducen los apologetas. A mi juicio, sin los valentinianos será difícil descubrir la fecundidad de algunas fórmulas origenianas y tertulianeas.

Esto obliga a estudiar el tema trinitario — y concretamente el de las procesiones divinas — con suficiente amplitud para abarcar las categorías de ambos campos, gnóstico y eclesiástico. Lo cual extiende y complica el trabajo. Por eso me he visto precisado a tratar un punto muy limitado : la procesión del Verbo, más exacto la del Unigénito.

En absoluto caben todavía muchas maneras de desarrollar el tema :

a) estudiándolo entre las diversas escuelas, por yuxtaposición : la procesión del Unigénito según Valentín y sus discípulos.

Analogías con Basílides, los Naasenos, Barbelognósticos etc. . . Confrontar sus soluciones y contrastarlas con las eclesiásticas.

b) estudiarlo en una determinada Gnosis, por su significación y riqueza singular en la materia ; confrontando luego sus soluciones con las de la Iglesia.

c) plantear primeramente los problemas especulativos, sin relación alguna a determinado sistema ni escuela. Establecer con arreglo al planteamiento los elementos de solución aportados en la primera teología.

El trabajo que presentamos va por esta última vía. Parte por evitar prejuicios en el planteamiento mismo. Nos interesan los problemas, no la índole de quienes los plantean o solucionan. Parte también para prevenir el peligro de generalizar, tanto más sensible cuanto la materia es aquí sumamente delicada, y todo perfil resulta importante.

Por eso consideramos casi exclusivamente el problema entre los Eclesiásticos y la Gnosis valentiniana, trinitariamente la más rica, sugestiva y precisa. Dentro mismo de tan reducido campo, hemos tocado aquellos puntos que habían de tener mayor trascendencia en los días de Nicea ; y aquellos cuya solución explique mejor tanto extensiva como intensivamente, la temática de siglos posteriores. A pesar de tales limitaciones, no nos lisonjeamos de haberlos tocado como es debido. Los recientes hallazgos de Nag-Hammadi[3] imponen una revisión a los documentos manejados hasta hoy. Es muy posible que sus datos compliquen la tarea histórica. Por lo menos la enriquecerán. Los documentos que sirven de base a nuestro estudio, por la parte valentiniana, se verán notablemente aumentados.

Y sin embargo, no abrigo ningún recelo de que substancialmente haya de corregir unas conclusiones, imperadas por el estudio armónico de elementos muy heterogéneos y de orquestación variadísima y personal. El haber hallado en ellos un denominador común fundamentalmente tan rico, es garantía —creo yo— de que la mentalidad era también común y en líneas generales única.

En el desarrollo del trabajo el lector encontrará muchos puntos discutibles. Así por ejemplo en el cap. I hay algunos elementos ciertamente no indispensables para los capítulos siguientes. Los he indicado por adelantar conceptos comunes a todas las gnosis, que vendrán bien en volúmenes posteriores cuando haya de estu-

[3] Véase H. Ch. Puech, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte*, Encycl. franç. XIX 19.42 - 4/13.

diar a los Simonianos, Basilidianos etc. . . dentro del plan general que me he propuesto. Tampoco el cap. III toca directamente un elemento trinitario. Es un preliminar genérico, que sólo pretende situar debidamente la cuestión de la soledad y eternidad de Dios. Bien entendido que siendo lo trinitario, por aquel entonces, una parte integrante de la Economía, tiene aquí mayor razón de ser que en nuestra mentalidad actual.

He reservado toda la segunda Sección para la *probole.* Históricamente merecía detenido estudio, por las variaciones a que dió lugar al correr de los siglos, enredándose en todas las controversias prenicenas, y comprometiendo la teología de los autores que tomaron posición ante ella. La Sección apenas esclarece la psicología de la *probole.*Y silencia precisamente la parte que mayor interés podría ofrecer : su estudio entre los mismos valentinianos. Este silencio ha sido muy pretendido, y por varias razones : la primera, porque la *probole* valentiniana no es tan limitada en sus aplicaciones, como aparece entre los eclesiásticos. Interviene ciertamente en la generación del Unigénito, pero también en la constitución jerárquica del Pleroma y en la emisión del Salvador. Aparte la *probole* paralela de la substancia animal y material, de aplicación en la cosmogonía y antropología. Tratarla adecuadamente requeriría ampliar al menos el horizonte trinitario hacia lo soteriológico. Además, la *probole* valentiniana es un caso particular del problema de la μέθεξις, desarrollado entre otros gnósticos y aun paganos. Creo haber insinuado algunos elementos significativos para esclarecerlo : los suficientes para orientar al lector. Y finalmente lo dicho en la Sección Primera sobre la naturaleza de la procesión « tanquam a mente voluntas » parecía bastante a especificar la emisión característica que dió lugar al Unigénito valentiniano. La aplicación soteriológica y cosmogónica vendrán en su día.

A vueltas de innumerables deficiencias, el volumen tiene su unidad y armonía bien claras. Como preliminar a la exegesis valentiniana de *Ioh* 1,1 s. resulta sin duda muy largo, pero no inútil. En todo caso, puede valer para introducir en los problemas trinitarios del siglo II, dentro y fuera de la Gnosis valentiniana.

Una consideración final. En un trabajo donde se manejan tantos nombres, y de tan encontradas tendencias ; donde se mezclan eclesiásticos y herejes, figuras inmaculadas de personalidad eclesiástica incontroversa, y elementos ideológica y aun humanamente alejados del verdadero sentido cristiano, fácil es llevar adelante sus analogías, pasando sin solución de continuidad de la ortodoxia al error. Hay temas comunes a eclesiásticos y a herejes.

Ideologías y soluciones también comunes. Y cuanto más se adentren en la filosofía, para explicar el Dogma, los contactos serán quizá más frecuentes e íntimos. No obstante nunca la ideología trinitaria de los eclesiásticos, por muy seguros y caracterizados que sean, representa de lleno la doctrina de la Iglesia. Hablamos de la teología profesada por los escritores eclesiásticos, defendida por ellos según su individual mentalidad: no de la Teología oficial de la Iglesia, simple e incontaminada, jamás comprometida en humanas categorías de tiempo y lugar. La teología sabia sigue caminos ignorados de la Verdad inmutable, y fácilmente yerra. La Iglesia vive otra atmósfera superior, manteniendo el depósito sagrado, simple, de su Regla de Fé :

> Haec Regula a Christo . . . instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt, et quae haereticos faciunt[4].

---

[4] Tert. *praescr.* XIII in fine : cf. J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, RSR 12 (1922) 265 ss. ; *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise du IIIe siècle*, RHE 19 (1923) 481 ss. ; 20 (1924) 5 ss. ; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* 389 ss.

SECCION PRIMERA

La procesión del Verbo

Capitulo primero

THEOS AGNOSTOS

Al abordar el dogma trinitario entre los gnósticos el estudioso ha de pasar por alto muchas categorías y problemas actuales. Hoy la filosofía se distingue muy bien de la teología. Entonces no. Los grandes sistemas valentinianos, ofíticos, basilidianos coordinaban todos los elementos en una ciencia única, como lo venían haciendo desde tiempo inmemorial los Brahmanes [1]. El Antiguo y Nuevo Testamento eran una fuente de inspiración. Con ellos figuraba las más veces una literatura apócrifa muy copiosa [2]. Pero tanto las fuentes legítimas como las apócrifas se interpretaban dentro de esquemas filosóficos muy determinados, y según cánones en uso para la exegesis alegórica de Homero [3], Hesíodo [4] o de los órficos [5], generalizada por estoicos y neopitagóricos [6].

---

[1] Cf. H. de Glasenapp, *La Philosophie Indienne* (vers. de A. M. Esnoul) Paris 1951 p. 112 ss.

[2] Cf. Iren. *adv. haer.* I, 20, 1 = Epiph. *Panar.* 34, 18, 7 (Holl II. 33, 11 ss.) : véase H. Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques* 91-154 max. 104 ss. ; Quispel, *Gnosis* 1-12.

[3] Cf. F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (Diss. Basilea) 1928 ; H. I. Marrou, *Éducation* 522 s. n. 14 ; Zeller, *Philosophie* III/I p. 331 ss. ; Stein, *Psychologie der Stoa* I. 10 n. 13. Y sobre todo F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, Paris 1956.

[4] Cf. Festugière RHT IV. 53 n. 3 ; Ziegler, art. *Plutarchos* P.-W. 235 s.

[6] Cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs dès origines au temps de Plutarche*, Paris 1904 sobre todo pp. 270-353 ; y el reciente libro de J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris 1958 fundamental y muy rico ; los prolegómenos de H. Schrader a su ed. de Porphyr. *Quaest. Homer. ad Iliad.* 383-412 ; Lobeck, *Aglaophamus* 155 ss. ; Villoison, *Theologia physica Stoicorum*, passim ; Wendland, *Hellenist. Kultur* 112 ss. ; O. Casel, *de Silentio* 42 ss. ; et si lubet Carcopino, *Pythagore* 25 ss. ; Wolfson, *Philosophy* I. 34. 38 ; Camelot, *Foi et Gnose* 71 s. ; Cadiou, *Jeunesse* 240. Para el alegorismo de Proclo véase Zeller, o. c. V p. 885 n. 4 ; para el de Pselo (s. XI.) Zervos, *Michel Psellos* 168 ss. — En general, para el alegorismo pagano Cumont, *Symbolisme* 2 ss. (fundamental) ; para el gnóstico Jonas, *Gnosis* I. 216 ss.

La mayor novedad de nuestro estudio reside aquí : en descubrir las corrientes de ideas (*resp.* esquemas) adoptadas entre los magnos corifeos de la Gnosis para el dogma trinitario. Históricamente el interés no puede ser mayor. A ellos debemos las primeras especulaciones sobre la Trinidad ; la impostación primera de los datos escriturarios en un sistema cerrado [7].

Hoy día el dogma trinitario constituye una de las partes capitales de la teología cristiana ; pero como tal no se deja sentir imperiosamente en las demás v. gr. en los tratados relativos a la creación, elevación sobrenatural, escatología. No así en las primeras teologías gnósticas. La Trinidad influía de manera decisiva en la cosmogonía, en la soteriología y en las demás ramas así filosóficas como religiosas. Una de las dificultades del estudio que abordamos descansa precisamente en esta polivalencia de la doctrina trinitaria.

En nuestras aulas la Trinidad adopta un significado técnico preciso : la doctrina del Dios uno en esencia y trino en personas, Padre Hijo y Espíritu Santo. A esta luz descubrimos elementos trinitarios en los escritos revelados, singularmente en el NT. Pero las primeras generaciones cristianas, conscientes del Símbolo trinitario, no habían llegado a la claridad y limpieza que conocieron las generaciones posteriores a Nicea y Constantinopla. Los gnósticos en concreto hablan de muchos elementos triádicos. ¿ Cuál de ellos responde mejor a la Trinidad ? Y para no abordar el tema con prejuicios ¿ qué método se impone para estudiar entre ellos el dogma trinitario ?

Se ha solido contraponer el paradigma trinitario oriental al occidental [8]. Los orientales arrancan del Padre (ὁ Θεός) derivando su divinidad a las demás personas, para subir luego de lo personal al estudio de la naturaleza común. Los occidentales prefieren el camino inverso. No trato de caracterizar por esta vía a los Padres y Escritores eclesiásticos. Su mayor o menor tendencia a destacar un punto puede muy bien haber procedido de necesidades circunstanciales, a veces polémicas, que limitan notablemente el horizonte. Entre los gnósticos, tales limitaciones polémicas o no existieron en absoluto, o no se nos dejan sentir como para infundir sospechas. Uno de sus mayores encantos, desde el punto de vista histórico doctrinal, reside en esta libertad omní-

---

[7] Cf. mis *Estudios Valentinianos* V. p. VII nota.

[8] Cf. de Régnon, *Études* I. 335 ss. 428 ss. 432 ; últimamente Crouzel, *Origène* 105 n. 166.

moda de especulación. Los gnósticos teorizaron sin reparo, dando libre vuelo a su ingenio. Las únicas limitaciones les venían impuestas por la letra de la Escritura, y por su educación personal literaria. La primera traba no era considerable. Habituados a la exegesis alegórica, tenían recursos para justificar con la letra inspirada, cualquier ideología preconcebida [9]. Su habilidad diálectica se hizo proverbial [10]. El mismo desprecio que los apartaba de la Magna Iglesia, separaba probablemente a unos de otros. Pero como la analogía en puntos capitales se denuncia con toda claridad de una Gnosis a otra [11], se adivinan sin dificultad las filtraciones ideológicas que hubo de haber entre los sistemas heterodoxos [12].

Un punto sensiblemente análogo en todas las sectas gnósticas lo constituye la doctrina relativa al primer principio, la noción del Ente Supremo.

---

[9] Cf. *Est. Val.* V. 270 n. 3. « In Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam Evangelio creditis ». S. Agust. *C. Faust. Manich.* XVII 3.

[10] Cf. *Est. Val.* II. 116 ss.

[11] Siempre que hablo de la Gnosis o de los gnósticos *sine addito*, me refiero a la heterodoxa.

[12] Fenómeno sensible en corrupciones textuales escriturarias, comunes a sectas heterogéneas cf. Turner, *Pattern* 167-196 ; puede asimismo verse A. Bludau, *Die Schriftfälschungen der Häretiker*, Münster i. W. 1925 ; Refoulé, en su ed. de *Tert. de Baptismo* SCh. vol. 46 p. 14 ss. ; P. Monceaux, *Faustus* 21 ss. ; y Gregorianum 37 (1956) 201 ss.

SOBRE TODO NOMBRE

Antes del mundo, existía el Cristo. Antes del Cristo, vivía el Padre. Antes aún que fuera Padre, era Dios. Tres grandes etapas en que puede jalonarse la teología gnóstica, entre la eternidad y el tiempo. Durante los primeros siglos cristianos quizá ningún eclesiástico ha definido con tal copia de pormenores la noción de la divinidad, como los gnósticos. Adelantándose a la teología apofática del neoplatonismo [1] y aun a la eclesiástica [2] fuertemente influídos por la teología helenística del *Theos Agnostos* [3], todos los sistemas heterodoxos insistieron en la trascenden-

---

[1] Recojo dos testimonios de neoplatónicos cristianos. Según Sinesio (*de regno* c. 9 PG 66, 1065 D - 1068 A) todavía no se ha dado con un nombre que alcance a Dios en su esencia. Incapaces de definirla, los hombres se fatigan por alcanzarle designándole mediante sus atributos. Inútil denominarle padre, creador, principio y causa. Por ese medio, únicamente se indica su conducta con los súbditos. Si decimos que es Rey, aludimos a su reino, en lugar de aprehender o definir su naturaleza. — Mario Victorino se expresa así en pugna con el arriano Cándido : « Nomina vero ab iis quae posterius sunt, et ab iis quae post Deum, et inventa et assumpta sunt. Et quoniam non est invenire nomen dignum Deo, ab iis quae scimus nominamus Deum ; habentes in intellectu, quoniam non proprie nominamus nec appellamus : quemadmodum dicimus *Vivit Deus*, *Intelligit Deus*. Proinde a nostris actionibus nominamus actiones Dei, existente tamen illo super omnia ; neque tantum existente, sed *quasi existente* οὐδὲ ὄντως ὑπάρχοντος, ἀλλὰ ὄντος μικροῦ ὑπάρχοντος. Isto etiam modo substantiam, existentiam, et caetera huiusmodi apponimus Deo, et eius essentiae οὐσίαν aliter dicimus, aliter se habente substantia creata ad quod inest sibi, et ad suum etiam esse. Similiter et cum dicimus, quod Deus factus est Christus vel homo : non quod vere factus sit, sed quoniam unus sit et in omnibus sit et omnes in ipso : idcirco dicatur omnibus omnia factus, ut essent : non quod factus sit ut esset, sed quod effectus sit ad ita esse ... Non ista dicuntur in eius existentia, sed in actus et administrationem potentiae et virtutis eius » *Liber de gener. div.* cc. 28-29 PL 8, 1033 C ss. Entre los neoplatónicos paganos puede verse Proclo, *Theolog. Platonis* lib. II c. 5 ss.

[2] Véase últimamente Osborn, *Clement of Alexandria* 184-186.

[3] Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1929, corregido de raíz por Festugière RHT IV. Puede verse aún con fruto J. Kroll, *Lehren* p. 1 ss.

cia del Ser Supremo [4], que comienza por no ser ni tener forma o nombre alguno.

Entre las últimas publicaciones gnósticas, editadas por W. C. Till [5], hay páginas significativas. Una de ellas dice :

> El (verdadero) Dios, el Padre de todo, el Espíritu Santo Invisible, que está sobre el universo, que (descansa) en su incorruptibilidad, se halla en la luz pura, a la cual no hay vista que pueda mirar. Al Espíritu no se le ha de concebir como Dios, o definirlo de manera determinada. Porque es más excelente que los dioses. Es una potestad (ἀρχὴ) [6] sobre la cual nadie manda. Nadie en efecto (ni nada) existe antes de El, ni El necesita de nadie. No requiere vida alguna, por ser eterno. Nada le hace falta, por ser incapaz de complemento. Tan incapaz que en todo tiempo es absoluta consumación. Es Luz. E infinito, porque nadie es antes que El para delimitarle. Indiscernible (= no sujeto a διάκρισις) [7], pues nadie existe antes de El para discernirle. Es el Inconmensurable, porque ningún otro, que hubiera existido antes de El, le ha medido. Invisible, porque nadie le vió. Es el Eterno, que siempre existe. El Indescriptible, a quien nadie ha comprendido para describirle. Es aquel, cuyo nombre no se puede nombrar, porque nadie hay que haya sido antes de El para nombrarle. Es la Luz inmensa, la santa limpia Pureza, el Indescriptible, Perfecto, Incorruptible. (El verdadero Dios) no es consumación ni Santidad, ni (siquiera) Divinidad, sino algo mucho más excelente que eso. No es tampoco infinito ni fué limitado, sino algo más excelente que eso. No es corpóreo ni incorpóreo. No es grande (y) tampoco pequeño.

---

12 ss. ; E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology* 310-3. Ultimamente Puech-Quispel VC IX (1955) 71 ss. donde examinan la teología negativa y los términos del IV. trat. del *Codex Jung*. Mantienen su valor Jonas, *Gnosis* I. 246 ss. ; Koch, *ps. Dionysius* 72 ss.

[4] Cf. si lubet Quispel, *Gnosis* 33 ss.

[5] *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, TU 60, 1955.

[6] Principio, principado : cf. ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή de Jámblico; apud Damasc. *Dubitationes* c. 43 ed. Ruelle I. 86, 4 s.

[7] Para el concepto de διάκρισις en oposición a ἕνωσις tienen importancia singular los neoplatónicos : cf. v. gr. Proclo, *in I. Alcibiad.* ed. Westerink §§ 53, 4 ; 65, 4 ; 217, 12 ; Damascio, *Dubitationes* ed. Ruelle index p. 352.

> No tiene magnitud alguna mensurable. (Tampoco es) criatura alguna, y nadie puede concebirle. En general, nada de cuanto existe, sino algo superior a eso. No que sea (en sí) excelente, sino por ser algo peculiar suyo [8] no participa en ningún eón. El tiempo no le es propio, pues a quien ha participado en un eón, otros (eones ? agentes superiores ?) le han configurado [9]. No le han hecho partícipe de tiempo, pues no recibe (nada) de ninguno que se lo comunique. Y tampoco necesita nada. En suma, nadie hay anterior a El [10].

No todas las Gnosis describen tan espléndidamente al primer principio ni con fórmulas tan accesibles. Sería muy fácil señalar paralelos a estas últimas, merced al tecnicismo, común a cristianos y paganos, que envuelve la mayoría de ellas [11]. Hay sistemas mucho más abigarrados en su teología [12], y los hay que no obstante cierta parsimonia en el número de epítetos, emplean expresiones más significativas aún y más audaces.

No contentos con denegarle a Dios todo atributo, forma, nombre o determinación esencial, parecen sustraerle el acto mismo de la existencia. Tal por ejemplo Basílides [13] :

> Era, dice, cuando nada era ; pero ni la nada era alguno de los seres, sino pura y simplemente, fuera de todo sofisma, era en absoluto nada (ἦν ὅλως οὐδὲ ἕν). Al de-

---

[8] Muy bien Till TU 60 p. 91 aparato : D. h. er kann nicht gewertet und als « vorzüglich » bezeichnet werden, da er ganz verschieden von allem (« sein Eigenes ») ist ; nichts mit etwas anderem gemeinsam hat und daher mit nichts verglichen und zu nichts in Beziehung gebracht werden kann.

[9] El principio general : todo aquel que participa de una cosa, se subordina a aquel de quien la participa : cf. si lubet Proclo, *Inst. Theolog.* c. 53 ; Damasc. *Dubit.* ed. Ruelle II. 16, 27 ss.

[10] *Apoc. Ioh.* 85 (22) 19 ss. : cf. ibid. *Sophia JCti.* 209 (84) 1 ss. ; puede verse Quispel, *Gnosis* 14 s.

[11] Cf. Festugière RHT IV. 108 ss. 303 s. (índices) ; Norden, *Agnostos Theos* 69 ss. ; Hennecke, *Aristides* (TU 4/3) 52 s.

[12] Así v. gr. *Pistis Sophia* : cf. Harnack, *Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia* (TU 7/2) 1 ss. ; H. Leisegang, *La Gnose* (vers. franc.) 237 ss. Igualmente los escritos del *Codex Brucianus* : cf. C. Schmidt, *Gnostische Schriften* (TU 8) 347 ss.

[13] Sobre la dualidad o no de Basílides cf. A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* 202 ss. ; E. de Faye, *Gnostiques* 205 ss. ; y la bibliografía citada por Mendizábal, *Homoousios* 32 n. 42.

> cir empero, agrega, lo de « era » no lo digo porque era, sino para indicar esto que quiero manifestar, digo — dice — que era en absoluto nada. No es en efecto, dice, simplemente inefable lo que se nombra. Al fin lo denominamos (siquiera) inefable. Aquello en cambio no es ni (siquiera) inefable. Pues lo que no es inefable no se denomina inefable, sino que se halla [14], dice, por encima de todo nombre que se nombre [15].

La cópula misma parece comprometer, a juicio de Basílides, la trascendencia del Ente Supremo. Le niega incluso la existencia, porque como forma determinante negaría lo que trataba de expresar al decir que nada era [16]. Será discutible el aristotelismo de Basílides [17]. s. Hipólito que trascribía las líneas anteriores vió en ellas un plagio de la teoría peripatética de los Homónimos, desarrollada en las *Categorías* [18].

Las formas aplicadas a la divinidad suprema resultaban para el gnóstico análogas y aun equívocas, y servían únicamente para darse a entender (σημασίας χάριν) :

> Según eso — proseguía — puesto que nada era (Dios), no materia ni ousía [19], no inmaterial (οὐκ ἀνούσιος) [20], ni simple ni compuesto, no ininteligible ni imperceptible, no hombre, no ángel, no dios, ni en absoluto cosa alguna de las que se nombran o se perciben mediante los sentidos o se intuyen con la mente ... el Dios no existente — a quien Aristóteles llama pensamiento de pensa-

---

[14] Cf. *Eph* 1, 21 : véase *Phil* 2, 9.

[15] Apud s. Hippol. *Ref.* VII, 20, 2 s. (195, 24 ss.) : cf. Baynes, *Treatise* 28 ss. ; Norden, *Agnostos Theos* 370 ss. y 182 n. 1.

[16] Cf. si lubet Jonas, *Gnosis* 250 ; Festugière, *Idéal* 244.

[17] Según la tesis de s. Hipólito *Ref.* VII, 3 ; 19, 9 : cf. Festugière, *Idéal* 243 ss. S. Kennedy, *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, Journal of Asiatic Society (1902) 377-415.

[18] *Cat* 1 p. 1 a 1 ss. : *Ref* VII, 20, 5.

[19] οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία tomando ambos términos (ὕλη, οὐσία) probablemente en sentido estoico, por « substrato primigenio » de los seres, más que en sentido aristotélico : cf. Festugière, *Idéal* 245. En un significado análogo a la *substantia* de Tertuliano : cf. M. Kriebel, *Tertullian* 93 ss. más fino en matices que S. Schlossmann, *Tertullian* 407 ss.

[20] Para esta versión cf. Baynes, *Treatise* 7 : véase Pétrement, *Dualisme* 260.

miento (νόησιν νοήσεως)[21] y éstos no existente — sin (una verdadera) intelección ni percepción ni voluntad ni elección libre, sin ninguna pasión ni concupiscencia, quiso hacer un mundo. Empero eso de « quiso » (τὸ δὲ ἠθέλησε)[22] lo digo, agrega, para darme a entender. Fué un querer sin (verdadero) querer ni mente ni percepción. En diciendo *mundo* (κόσμον), no (me refiero) al que fué hecho más tarde y repartido según latitud y división (de regiones), sino a la simiente del mundo[23].

El lenguaje de Basílides resulta bastante asequible. Dios se levanta por encima de nuestros conceptos, y solo en términos equívocos cabe hablar de El. Negando con un epíteto lo que afirma otro, para subrayar la superioridad divina sobre las antinomias del ser y no-ser[24]. Terminología análoga a la conocida mucho antes en los antiguos *Upanishads* y popular en la India[25],

---

[21] Cf. Hippol. *Ref* X, 14, 1 : véase Festugière, *Idéal* 245 ; Crouzel, *Origène* 37 ; y sobre todo E. Bréhier, *Hist. Phil.* I. 221 s. Formas similares son la filoniana νόησις νοήσεως (*opif.* § 25 ; *migr.* § 103), la origeniana οὐσία οὐσιῶν (*C. Cels.* VI 64) y la tertulianea « materia materiarum » (*adv. Herm.* XVIII).

[22] Cf. si lubet Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 211 a propósito del λεγομένου θελήματος τοῦ Θεοῦ apud Clement. Alex. *Strom* IV, 86, 1 : infra p. 312 ss.

[23] *Ref* VII, 21, 1 s. (196, 15 ss.) : cf. Mnesarco, definiendo a Dios (= Aët. apud Stob. *Ecl.* I 60 = Diels, *Doxogr.* 35, 10) : κόσμον τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἀπὸ πνεύματος. Otras nociones análogas, en Zeller, *Philosophie* III/1[5] p. 141 n. 2.

[24] Véase la doctrina de Heráclito en torno a la identidad de opuestos : apud Hippol. *Ref.* IX, 10, 2 ss. con la exegesis de Kirk (*Heraclitus* 93 ss. 109 ss.). Agréguese Plutarco, *de Iside et Osiride* c. 77 initio. Cf. si lubet, Leisegang, *Gnose* 148 s.

[25] Cf. *Chandogya-up.* III 19 : « In the beginning this world was merely non-being. It was existent. It developed. It turned into an egg » ; VI 2 : « In the beginning, my dear, this world was just Being, one only, without a second. To be sure, some people say : ' In the beginning this world was just Non-being, one only, without a second ; from that Non-being Being was produced '. But verily, my dear, whence could this be ? How from Non-being could Being be produced ? On the contrary, my dear, in the beginning this world was Being, one only, without a second ». Véase R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, ed. 2. Oxford 1949, p. 11 s. 241, 245, 287 ; R. D. Ranade, *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona 1926 p. 81 ss.

donde se habían adelantado al gnóstico hasta en la idea de relacionar el no-ser con la simiente cósmica [26].

No todos los corifeos de la Gnosis se expresaron con la sobriedad y fuerza de Basílides. Con más frecuencia disimularon su ideología mediante el drama de los eones, justamente ridiculizados por su multitud o por lo estrafalario de su nomenclatura.

> Alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum (valentinianorum) [27], in maius sublime et quasi in maiorem agnitionem extensus, primam quaternationem dixit sic : Est quidem ante omnes [28] Proarche proanennoetos et inenarrabilis et innominabilis, quam ego Monotetem voco. Cum hac Monotete est virtus, quam et ipsam voco Henotetem. Haec Henotes et Monotes, quum sint unum, emiserunt quum nihil emiserint (προήκαντο μὴ προέμεναι)[29], Principium omnium noeton et agenneton et aoraton, quam Archen sermo Monada vocat. Cum hac Monade est virtus eiusdem substantiae ei (δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ) quam et eam voco Hen. Hae autem virtutes, id est, Monotes et Henotes et Monas et Hen, emiserunt reliquas emissiones Aeorum [30].

Esta curiosa terminología dista mucho de ser arbitraria. Hay en ella algo y aun bastante del gnosticismo pitagórico, sensible en Filón, Jámblico y los hermetistas. La distinción entre el Dios εἷς y el dios μονάς=ἀρχή con el contraste Uno/Mónada, tiene su historia [31] ; y se deja sentir como un postulado, de origen quizá neopitagórico y ciertamente muy general, sobre la distinción entre el Uno indeterminado y la Mónada concreta, principio de los

---

[26] Cf. sobre todo *Chandogya-up.* III 18, 1 ss. Apud Hume o. c. 214 s. ; puede verse *Maitri-up.* VI 36 in fine (Hume o. c. 451). Ranade o. c. 83 s.

[27] Para la identificación de tal maestro cf. Harnack, *Quellenkritik* 62 s.

[28] Mejor con Tertuliano, *adv. valent.* c. 37 « ante omnia ».

[29] Cf. Iren. I, 11, 4.

[30] Iren. I, 11, 3 = Epiph. *Panar. haer.* 32, 4, 4 ss. (Holl I. 445, 6 ss.) ; Hippol. *Ref.* VI, 38, 2 ss. (168, 11 ss.) : véase Mendizábal, *Homoousios* 25 s. cf. Iren. I, 15, 1 = Epiph. *Panar.* 34, --8, 3 = *Ref.* VI, 49, 1 (181, 5 ss.). Aunque de ordinario traduzco los fragmentos griegos de s. Ireneo, a veces conservo la versión latina : siempre que baste ella al intento, como aquí.

[31] Cf. J. Kroll, *Lehren* 23 ss. a propósito de *CH* IV 10 s. ; véase también la nota de Festugière *CH* t. I p. 56 n. 28 y RHT IV p. 18 quien no señala los pasajes valentinianos : cf. sin embargo RHT IV p. 218 n. 1.

seres [32]. Su influjo en la terminología gnóstica (*Monotes/Henotes - Monas/Hen*) se hace muy creíble. Las analogías prueban al menos que el «ilustre» maestro valentiniano podía invocar una tradición filosófica aceptable para su extraña formulación de la trascendencia divina.

Las especulaciones aritmológicas, aplicadas a los Eones, hallaron singular fortuna en otro discípulo de Valentín, Marcos el Mago [33], aunque no para subrayar la trascendencia del primer principio. Dentro de cada magno sistema hubo variantes accesorias para ponerla de relieve. El tema básico permanecía no obstante inmutado.

Entre los métodos empleados por los *Upanishads* para llegar al conocimiento divino había el enigmático, el etimológico, el mítico, el dialéctico y otros [34]. Sin tal nomenclatura, casi todos se presentan en la Gnosis cristiana. Al lado de ellos figuraban asimismo las vías clásicas de negación (abstracción), analogía, eminencia [35].

---

[32] Cf. Damascio, *Dubitationes* c. 1 ed. Ruelle I p. 2, 17 ss. ; véase el *Index* vol. II p. 354 ad v. ἕν ; Jámblico, *de myster.* VIII 2 (Parthey 261, 9 ss.) : otros testimonios apud Kroll y Festugière ll. cc. ; pueden verse mis *Est. Val.* V. 272 ss.

[33] Apud Iren. I, 13 ss. con el ingenioso comentario de Usener, *Weihnachtsfest* 22 ss., silenciado en el capítulo que dedica el P. Sagnard (*Gnose* 358 ss.) a su aritmología. El mismo silencio en A. Dupont-Sommer, *Lettre Wâw* 40 ss. - Véase asimismo Puech-Quispel VC 8 (1954) 27 s. ; *Evangelium Veritatis* 31, 35 ss.

[34] Cf. Ranade, *Upanishad. Philos.* 34 ss.

[35] Cf. entre los filósofos contemporáneos Albino, *Didaskalikos* c. 10 (ed. Hermann 164, 8 ss. *via eminentiae* ; 165, 14 ss. *negationis* ; 165, 17 ss. *analogiae*) ; Celso, apud Origen. *C. Cels.* VII 42 donde en lugar de la « via eminentiae » figura una parecida *per synthesin* : cf. Festugière RHT IV. 77 (*via negationis*), 95 ss. (*via eminentiae, negationis, analogiae*), 116 ss. (*vías de Celso*). - Sobre el problema de las tres vías en Albino H. A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, Har. Theol. Rev. 45 (1952) 115-130 : κατ' ἀφαίρεσιν se ha de traducir por *secundum separationem, sec. negationem, ablationem, remotionem* y no « secundum abstractionem » en sentido aristotélico : cf. si lubet Festugière RHT IV. 314 addenda p. 99 s. ; para otros autores véase Benz, *M. Victorinus* 42 ss. 71 ss. ; Koch, *ps. Dionysius* 208 ss. y los índices de los comentaristas aristotélico-platónicos (CAG) v. gr. Simplicio, *in Categorias* ad v. ἀφαίρεσις. Aquí cabría citar por su aplicación a las nociones divinas, las vías estoicas para llegar a la ἔννοια; muy bien estudiadas por Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* 214 s. v. gr. μετάθεσις, σύνθεσις, ἐναντίωσις, στέρησις (Diog. Laërt. 53 ; Epict. I, 6, 10).

Los gnósticos no teorizaron sobre sus métodos. Hay que descubrirlos en sus epítetos y en las descripciones, a veces singularmente pesadas, de la divinidad. Muchos métodos hubieron de pasar por tradición de una gnosis a otra, y con ellos los epítetos más significativos. Examinaremos aquí algunos, dejando para el resto de la obra el más importante — la Teología Simbólica — que dió en la Gnosis heterodoxa sus primeros y dogmáticamente más codiciados frutos [36].

---

[36] Cf. Koch, *ps. Dionysius* 198 ss. ; Pera, *div. nom.* 33 s. ; más adelante p. 691 ss.

VIA OPPOSITIONIS

Entre los métodos tradicionales para caracterizar al Absoluto se halla la predicación de opuestos (contradictorios, contrarios, o simplemente opuestos). Conocida en la India desde tiempo inmemorial [1], halló gran cabida entre los gnósticos. Consiste en afirmar y negar lo mismo de un sujeto, o en atribuirle predicados contrarios o incompatibles. Es Dios y no es Dios. No es infinito ni limitado, no corpóreo ni incorpóreo, no grande ni pequeño [2]. No materia ni ousía, no ἀνούσιος no simple ni compuesto, no ininteligible ni imperceptible [3].

La *via oppositionis* tiene fácil explicación. Las formas o atributos, por contrarios que parezcan, responden a conceptos humanos, limitados según humanas diferencias. Para abordar el Absoluto, unidad indiferenciada, se han de superar las antinomias, distinciones y límites [4]. La experiencia justifica tal método. Subiendo de las especies al género, y de los géneros al supremo predicamento, las diferencias quedan eliminadas en la unidad del género supremo indiferenciado [5] « a fortiori » en el Uno.

Como la oposición o contrariedad de predicados se elimina antes aún de subir al Uno, la *via oppositionis* resulta poco carac-

---

[1] Cf. *Mandukyia-up.* VII apud Hume (*Upanishads* 392). Véase Ranade, *Upanishad. Philos.* 219 ss. y los múltiples testimonios citados por Hume o. c. 39 s.

[2] Véase Koch, *ps. Dionysius* 208 ss. max. 211 donde cita a Proclo, *in Parmen.* VI, 54 s. con pasajes correlativos del ps. Dionisio ; cf. también Procl., *Platonis Theolog.* II, 10 p. 111 ss.

[3] Cf. supra p. 9.

[4] El ser divino ha de concebirse « iuxta id quod super omnia quae sunt habet *est*, ut quia non est aliquid istorum nec convenit cum aliquo eorum » Mario Victorino, *de gener. Verbi* c. 4 PL 8, 1021 C ; cf. ibid. c. 6 (1023 A) : véase Benz, *Victorinus* 40.

[5] Interesante un pasaje de s. Hipólito [*Ref.* IX, 9, 1 (241, 15 ss.)] sobre Noeto, cuyo modalismo compara con *el todo* (τὸ πᾶν) de Heráclito, en quien se concilian atributos contradictorios διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον. Siempre según Hipólito. G. S. Kirk, *Heraclitus* 65 ss., que analiza el fragmento, no reconoce por doctrina de Heráclito la que le atribuye el Santo.

terística. Ya en Eva, madre de todos los vivientes, se confundían según los Peratas las diferencias entre racionales e irracionales, mortales e inmortales, dioses y ángeles [6]. En el Salvador trascendental se cumple lo mismo. De El deriva como de Mónada, una doble substancia, masculina y femenina, espiritual, de características encontradas. El gnóstico Monoimo le presenta así: ὁ δὲ ἄνθρωπος οὗτος μία μονάς ἐστιν ἀσύνθετος ἀδιαίρετος, συνθετὴ διαιρετή, πάντα φίλη, πάντα εἰρηνική, πάντα μαχίμη, πάντα πρὸς ἑαυτὴν πολέμιος, ἀνόμοιος ὁμοία [7].

En su aplicación a la divinidad suprema, tal doctrina se disfraza en metáforas significativas, como el fuego, la luz, el espíritu, que esconden virtualidades contrarias, solo desarrolladas y perceptibles en las especies inferiores. Entre los Simonianos Dios se presenta a manera de fuego primogenio, que por contener virtualmente las cosas visibles e invisibles, ocultas y manifiestas, dotadas o no de voz, numerables o no numerables, admite dentro de su unidad primera, predicados contrarios o simplemente opuestos [8].

---

[6] Apud Hippol. *Ref.* V, 16, 13 (113, 16 s.).

[7] Apud Hippol. *Ref.* VIII, 12, 5 (232, 15 ss.). Según la ps. Clement. *Homil.* XVII, 10, 2 Dios es comprensible e incomprensible, finito e infinito.

[8] Cf. Hippol. *Ref.* VI, 9, 5 s. (136, 23 ss.) ; VI, 11, 1 (137, 28 ss.). Véase si lubet *Ref.* V, 9, 5 (98, 16 ss.) : « Esta es la Palabra de Dios, la cual — agrega — es Verbo de revelación de la Magna Dynamis. Por lo cual estará sellada y oculta y escondida, descansando en la habitación donde se encuentra cimentada la Raíz del universo, de los eones, virtudes, epinoias, dioses, ángeles, espíritus delegados, entes no-entes, génitos no-génitos, incomprensibles comprensibles ... ». Entre los paralelos neoplatónicos véase Proclo, *in Parmenidem* ed. Klibansky p. 52, 13 ss. : « secundum autem per dicibile factum iam cum spirito dicibile, iam et ipsum factum dicibile et indicibile, et tacitum simul et eloquibile existens ; oportere enim et horum per mediationem esse submissionem » ; *in Cratyl.* p. 65, 27 s. P. τὰ μὲν εἶναι ῥητά τε ἅμα καὶ ἄρρητα καὶ φθεγκτὰ καὶ ἄφθεγκτα καὶ γνωστὰ καὶ ἄγνωστα διὰ τὴν πρὸς τὸ ἓν συγγένειαν. Aquí prescindimos de la vía antitética usada por algunos sin especial tecnicismo : v. gr. por Tertuliano, *Apol.* 17, 2 : « Invisibilis est etsi videatur ; incomprehensibilis est etsi per gratiam repraesentetur ; inaestimabilis etsi humanis sensibus aestimetur ».

VIA EMINENTIAE

El ser supremo no es Dios, sino superior a los dioses. Ni elemento alguno de cuanto existe, sino superior a él [1]. Algunos gnósticos subrayaban lo mismo adoptando la forma positiva « dios de todo dios » u otras análogas [2], que además de eminencia significan una superioridad causal. Dos conceptos complementarios de eminencia ontológica y causal, fácilmente repetidos [3].

Los valentinianos, muy sobrios en teorizar sobre los atributos divinos, llevaron por otro camino la idea, mediante curiosos epítetos. Según ellos el primer principio no era Ente ni Principio ni Padre ; sino Proente (προών), Preprincipio (προαρχή), Propator (προπάτωρ). A título de προών era anterior al Ser y causa suya. Como προαρχή anterior al Principio y su origen. En cuanto προπάτωρ más que Padre y causa del Padre. Entre el Propator y el Padre había una relación análoga a la de padre a hijo. El Primer Principio no tenía ninguna de las formas o propiedades

---

[1] Cf. Seneca, *nat. quaest.* I praef. 13 : quid est deus ? quod vides totum et quod non vides totum. La expresión τὸ ἐπέκεινα πάντων va por ahí : cf. Norden, *Agnostos Theos* 78 ss. 178 ss. 246 ss. ; Meunier, *Hymnes Philos.* 112 s. n. 1.

[2] Cf. *anon. Brucian.* MSS f. 145 : ed. *Baynes* 36 ; ed. Schmidt 366, 14 ss. : « This is the [Father] of every father, [the God] of every god, and [the Lord] of every lord. The [Son] among all sons is he, [and] the Saviour among [all] saviours. The Invisibility of all invisibles is he, and [the Silence] of all silences. The Infinitude of all infinitudes is he, the Uncontainability of all the uncontainables. Abysmal depth is he to all of the Abyss, a Space is he to every space. The One and Only Intelligible One is he who is before [all] Mind ».

[3] Cf. *Apocr. Ioh.* ed. Till 91 (25) 13 ss. : « Die unermessliche Grösse, der Ewige, der Ewigkeitsspender, das Licht, der Lichtsspender, das Leben, der Lebensspender, der Selige, der Spender der Seligkeit, die Erkenntnis, der Erkenntnisspender, der jederzeit Gute, der Gutes Spendende, der Gutes Tuende [CG I « Der Gute, der allzeit das Gute tut »] was nicht so beschaffen ist, weil es hat, sondern weil es gibt ; das erbarmende Erbarmen ; die Gnade, die Gnade spendet [CG I « weil es die Gnade spendet »] : das unermessliche Licht ». - Cf. omnino Albino, *Didask.* 10 (164, 32 ss. H.) : véase Festugière RHT IV p. 98.

de Ser, Principio, Padre : sino que en su indeterminación contenía virtualmente tales formas y era causa de ellas en otros.

El primero de los tres epítetos (προών) denota algo más que « preexistente » [4]. Mario Victorino, hablando del primer principio, le define muy bien :

> Et hoc ipso [Deus est] causa vere super ὄν. Quod igitur nondum ὄν, id est quod non est, ad hoc causa est. Ideo προόν dicitur. Et iuxta istam rationem causa est Deus, et eorum quae non sunt [5]. Non quidem per στερησιν id est, non per privationem, sed per supralationem. Omnia enim quae voces nominant, post ipsum sunt. Unde nec ὄν, sed magis προόν. Eodem modo praeexsistentia, praevidentia, praecognoscentia horum quae conficiuntur. Ipse autem praeexsistens, praevidens, praecognoscens [6].

Tuvo aplicación entre los Naasenos, Peratas y otros para caracterizar la parte superior de la tríada cósmica, con arreglo a un esquema [7], definible por algunos paralelos hermetistas [8].

προόν = ἀγέννητον [9]
ὄντως ὄντα = νοητά [10]
νοηματικοὶ θεοί

---

[4] Cf. Gregorianum 34 (1953) 262 ss. A los testimonios allí citados, agregar Valentín, apud Clem. Al. *Strom.* II 36, 4 (II 132, 14) ; el epíteto que figura en una gema de la colección Briot en Esmirna (apud Peterson, *Eis Theos* 261 s.) ; y los del ps. Dionisio, *div. nom.* V, 10 ; V, 8 donde se citan unos *logia* (anónimos, no precisamente escriturarios : cf. *Cael. Hier.* I, 4) como razón del nombre (ὁ ὄντως προών).

[5] *De gener. Verbi* c. 2 PL 8, 1021 C.

[6] Cf. *adv. Ar.* I, 39 PL 8, 1070 B : praepotens et praeprincipium potentiae : cf. *adv. Ar.* IV 19 (1127 B) ; IV 23 (1129 D) ; I 37 (1069 A). Véase Newman, *Arians* c. II § 4 p. 191 ; Ch. Gore, art. *Victorinus* en Dictionary of Christian Biography p. 1133 a ; Benz, *M. Victorinus* 55 y 66 s.

[7] Cf. Hippol. *Ref.* V, 7, 9 (81, 3 ss.) : véase *Ref.* V, 9, 1 (97, 26).

[8] Cf. *Stob. Herm.* I. 41, 11 (ed. Wachsmuth I. 293) : *Exc.* XXI ed. W. Scott (I. 452) = ed. Festugière III. 90.

[9] Cf. *Exc.* IX, 1 ed. Festug. III. p. LXX y 51.

[10] El hermetista no distingue aquí los νοητά de los νοερά ni de los νοητὰ καὶ νοερὰ como Proclo, *Theol. Plat.* VI, 1 (179, 7 ss.). Ya Jámblico (*de myst.* I, 15 Parth. 46, 12 y *Protr.* 4 Pistelli 18, 4 ss.) había distinguido νοερόν de νοητόν : otros testimonios véanse en la ed. de Proclus *in Parmenidem* (R. Klibansky C. Labowsky) p. 85 appar. in p. 26, 16 ; para Filón, Gregorio

ὄντα = αἰσθητοὶ θεοί
[μὴ ὄντα] = αἰσθητά [11]

El προών aplicado por los valentinianos al primer principio viene a ser quizá, merced a su colorido platónico, el epíteto más significativo de la supraesencialidad divina [12].

* * *

El sentido de προαρχή, por contraste con el simple ἀρχή, no ofrece ya dificultad. Principio superior al Principio y razón de él. Dando al ἀρχή el valor de Padre, Dynamis, Forma —concretamente en la Gnosis valentiniana, el valor de Nous [13]—, Proarche indica el estadio anterior (y superior) a la paternidad, a la dynamis y a la forma cristalizadas en el Principio (ἀρχή): lo que Mario Victorino denominaba « praeprincipium » [14].

El término no es bíblico. Pero supuesta la identidad del

Niseno y otros no parece haber distinción entre Dios y τὰ ὄντως ὄντα: cf. W. Völker, *Gregor von Nyssa* 31 s.; *Philo* 52 s.: véase en cambio el mismo Völker, *Clemens* 94 n. 4.

[11] Festugière *CH* vol. III p. CXVI ss.

[12] Figura también en el cod. *Bruce* ed. Baynes 180 = ed. Schmidt 362, 11 como epíteto del Salvador sin el tecnicismo anterior. Equivale a « preexistente » (= antes de su venida al mundo): cf. Baynes, *Treatise* 188 n. 13; 40 s. n. 4.

[13] Cf. Iren I, 1, 1; 11, 5 et passim: vide Reynders, *Lexique* II. 254 ad v. *proarche*; Hippol. *Ref.* VI, 29, 3 s. (155, 25 ss.).

[14] Cf. *adv. Arium* I, 39 PL 8, 1070 B: « Deus ... praepotens et praeprincipium potentiae »; I, 60 (1085 D): « praeprincipium universae intelligibilis et intellectualis et animae et hylicae universae substantiae in hyle ». Nótese la preciosa graduaciónn ontológica desde *Proarche* hasta *Hyle.* Cf. si lubet mis *Est. Val.* II p. 303: Benz, *M. Victorinus* p. 63 y 66. - También entre los herméticos figura como término neutro *CH* I, 8 (t. I p. 9, 10 s).

Pueden verse también ἡ ὑπερούσιος τῶν ὅλων ἀρχὴ y ἀρχῆς ἀπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος con otras fórmulas análogas, repetidas por el ps. Areopagita v. gr. *div. nom.* I, 3. 5 PG 3, 588 C. 593 C; *Epla.* V ibid. 1703 A; *Theol. Myst.* II ibid. 1026 AB apud Benz, *M. Victorinus* 194 s.; H. Ch. Puech *Ténèbre* 35. 38; Koch, *Ps. Dionysius* 34. 120. 159 s. et passim; Jámblico, *de myster.* sect. VIII c. 2 con las notas de Gale p. 297 ss.

No confundir « proarche » con el προτάρχων gnóstico [= Ialdabaoth] atestiguado una vez por s. Ireneo (ed. Harvey I. 226, 7) y dos veces por el *Apokryphon Iohannis* ed. Till 52, 11; 71, 15.

« arche » mencionado por *Ioh* 1,1 [15] con el Unigénito valentiniano [16], « Proarche » denota un elemento superior al Principio (Unigénito) en que estaba el Logos. Lejos de confundirse con el Padre-Unigénito [17], origen de todas las substancias a las cuales comunica el ser, y principio de todas las formas, representa algo insubstantivo, informe y superior aún por su indeterminación a todo ejercicio inmediato, peculiar a un principio.

* * *

Superior al Padre y causa de él, el προπάτωρ, sin ser un término en sí bíblico, alude al bíblico « Padre » [18]. La Gnosis identifica con alguna frecuencia al Padre con el Propator [19] pa-

---

[15] Apud Iren I, 8, 5 = Epiph. *Panar.* 31, 27, 4 s. (Holl I. 426, 9 ss.).

[16] Cf. asimismo *ET* 6 ss.

[17] Para tan extraña identidad entre el Padre y el Unigénito valentinianos cf. Iren. I, 1, 1 : puede verse *Est. Valent.* II. 44. - Otros ejemplos de la misma identidad o análoga (Padre aplicado al Hijo) apud Marrou, *à Diognète* 192 n. 3 ; Lipsius, *Apokryphen* I. 525. 437 ss. ; el tratadito anónimo *de tribus naturis* (Codex Jung) en VC IX, 2 p. 72 ss.

[18] Dentro del paganismo el término corría ya desde Píndaro *N*, 4. 145 ed. A. Turyn 162, 89 : otros lugares apud Terzaghi, *Synes. Hymn.* I. 147 p. 81 ; Kroll, *Lehren* 30 ss. 44 s. 57. 407. Cf. también *Ioh* 1, 14 a la luz de Iren I, 8, 6 = Epiph. *Pan.* 31, 27, 15 s.

[19] Sagnard, *Gnose* 325 ss. sobre todo 331 ss. La razón íntima de la identificación — tal como se advierte v. gr. entre los valentinianos de Iren. I, 1, 1 y de Hippol. *Ref* VI, 29 (cf. asimismo Iren I, 14, 1: ὁ πατήρ, οὗ οὐκ ἔστιν πατὴρ οὐδείς) — se halla probablemente en que para quienes denominan al Dios Supremo « Padre » y no « Propator », el término de « Padre » tiene un sentido absoluto : « un Padre que no tiene padre y por ende *ingénito* », como lo explica muy bien el autor del IV trat. del *Codex Jung* : apud Puech-Quispel VC IX p. 72 s. : « De lui on dit qu'il est, au sens absolu, le Père, parce qu'il est incomparable à qui que ce soit et immuable, parce qu'il est Seigneur et Dieu unique, et qu'il n'y a pour lui aucun dieu ni aucun père. Car il est un inengendré, et non pas un être qu'un autre a engendré et qu'un autre a créé. En effet, celui qui est père de quelqu'un ou son créateur, il a également lui-même un père, et celui qu'il a engendré, il est possible qu'il devienne à son tour père et créateur de celui qui est issu de lui et qu'il a créé. Ce n'est ni un père, au sens absolu du terme, ni un dieu, puisqu'il a un géniteur et un créateur. Au vrai sens du mot, le seul père est Dieu, que personne n'a engendré. En revanche, c'est le Tout qu'il a engendré et constitué ». — Véase el comentario de Puech-Quispel ibid. p. 73 ss. a este fragmento.

sando insensiblemente de un significado a otro, en función del término correlativo (Unigénito). Pero al perfilar el tecnicismo de los términos característicos del primer principio, distinguen muy bien al Padre del Propator, reservando aquél al Unigénito y éste al Ente supremo.

> El Señor del universo no se dice « Padre » sino « Propator », porque el Padre es el principio de cuantos han de aparecer, mientras Aquel es el Propator sin principio [20].

El anónimo relaciona el concepto de paternidad con el de principio. Si para ser uno Principio o Padre ha de tener inmediato contacto con los φαινόμενα, Dios por su trascendencia no puede llamarse Padre ni Principio. Tal mentalidad, para nosotros desconcertante, se halla quizá complicada con un axioma, sensible en alguna página ya conocida [21] : para ser uno finito, discernible, mensurable, o para tener nombre o forma alguna determinada, ha de haber quien le determine, discierna mida o quien le imponga un nombre o forma.

« Propator » figura asimismo entre los hermetistas [22] con un sentido más genérico que el de la Gnosis. Jámblico le aplica al demiurgo del mundo sublunar (de la γένεσις) [23], s. Gregorio Nacianceno a Adán [24]. Entre los Papiros mágicos se perdió también el tecnicismo gnóstico [25].

En el *Evangelio de Nicodemus* [26] los προπάτορες representan a los justos veterotestamentarios, simples « antepasados » [27].

En cambio para quienes denominan « Propator » al Dios Supremo, el término Padre, como verdadero nombre que es, supone un principio anterior que se lo imponga, como enseguida veremos.

[20] *Sophia JCti.* ed. Till 221 (90) 15 ss.

[21] Cf. supra p. 7.

[22] Cf. Stob. *Herm. Exc.* II A 13 ed. Festugière (t. III, 7 y p. XVI : *Exc.* II B 3 Festugière III p. 14 : *Kore Kosmou* 10 ed. Festugière CH IV p. 4 cf. *K. K.* 32 ibid. p. 10, 11.

[23] *De myst.* VIII, 4 (Parth. 267, 3) : véase también *Abammonis ad Porph. responsum*, en W. Scott, *Hermetica* IV p. 34 lin. 4 s.

[24] *Orat.* XXXVIII 12.

[25] PMG IV, 1988 Pr. ; XII, 236 : citados por Festugière *CH* t. III p. 11 n. 19. Cf. Rohde, *Psyche* 700.

[26] C. 5, 2 : véase Schmidt TU 43 p. 573.

[27] Igual que en *Kore Kosmou* c. 32 l. c. · Los « propatores » hacían en cambio categoría aparte entre los eones de los escritos gnósticos del *Brucianus* : cf. Schmidt TU 8 p. 384.

El término, repetido con frecuencia entre los gnósticos de los códices Askewiano y Bruciano [28], con significado vario, prepondera como epíteto del demiurgo [29], pero se halla alguna vez [30] relacionado con el Dios Supremo, objeto de la Gnosis [31].

Sería fácil descubrir paralelos gnósticos a los epítetos Proon, Proarche, Propator. Alguien ha hecho notar, a propósito de una página del Brucianus [32], la equivalencia entre el « Primer Padre, Primer Eterno, Primera Fuente, Abismo » brucianos y los nombres del supremo eón valentiniano. Al mismo orden de ideas pertenecen el Proon, *praeprincipium*, *praeintelligentia* [33], *praeexsistentia*, *praevidentia*, *praecognoscentia* [34] y expresiones análogas de Mario Victorino [35]. Y los adjetivos en *Pro*-(resp. *prae*-), tales como προανεννόητος, προανυπόστατος [36], προαχώρητος [37], y otros [38] que no sería difícil multiplicar [39].

Su significado resulta evidente : no solo las formas substanciales, sino aun las accidentales, quedan eliminadas del ámbito de la divinidad « per supralationem ».

* * *

J. Kroll [40] identifica prácticamente « propator » con « autopator » ; pero en rigor representan nociones diversas.

---

[28] Editados por C. Schmidt en GCS Koptisch-gnostische Schriften, ad voc. προπάτωρ.

[29] Cf. Baynes, *Treatise* 145 n. 1 : « The Forefather counterpart of the Demiurge in the system of Valentinus, was the first of the entities to be produced by the Mother when organizing her creation ». Véase Ibid. p. 131. 149. 151. 165. 167 ; Doresse, *Gnostiques* 113.

[30] Cf. MS f. 96 r : Baynes, *Treatise* 51 : véase p. 52 n. 7.

[31] Cf. Baynes, *Treatise* 116 : ed. Schmidt GCS 349, 5. - No confundir el προπάτωρ con los προαπάτορες del *libro de Jeû* GCS 317, 30 s.

[32] Cf. Baynes, *Treatise* 41 n. 9.

[33] M. Victorino, *adv. Ar.* IV, 19 PL 8, 1127 B ; ibid. I, 49 (1078 C).

[34] Ibid. IV, 23 (1129 C).

[35] Véase también προουσία en ps. Dionisio, *div. nom.* V, 8.

[36] Cf. Iren. I, 11, 4 = Epiph. *Pan.* 32, 5, 4 (I. 445, 8).

[37] *Pistis Sophia* ed. Schmidt 143, 31. 37.

[38] Véase el *Index* de Schmidt GCS Kopt. gnost. Schr. 400.

[39] V. gr. el προούσιος de Jámblico, *de Myster.* X, 5 (ed. Gale 176, 35) ; el προούσιον ὄν de Sinesio (*Hymn.* I. 222 ed. Terzaghi), προανούσιος νοῦς (ibid. I. 152 cf. V. 72) y πρό τ' ἐόντων (ibid. V. 61) ; el ὑπερούσιος repetido por el ps. Dionisio ; y el *praeexsistens*, *praeintelligens*, *praecognoscens* de M. Victorino.

[40] *Lehren* 10.

'Αυτοπάτωρ, que yo sepa, puede adoptar tres significados :

1) al igual de αὐτογόνος « el que se engendra a sí mismo ». A propósito del segundo dios (αὐτοπάτωρ) del *Abammonis ad Porphyrium Responsum*, escribe así el editor inglés [41] : ' el segundo Dios es αὐτοπάτωρ y αὐτογόνος « su propio padre y su propio hijo»; es decir αὐτογέννητος ... El primer Dios (ὁ εἷς) es ἀκίνητος ; no puede atribuírsele actividad alguna ; el escritor consecuentemente dice que el segundo Dios no fué engendrado por el primero, sino que ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐξέλαμψε ' [42].

Tal significado, por su conotación al segundo dios, parece confirmar la distinción entre el προπάτωρ y el αὐτοπάτωρ. Y no tiene aplicación al Nous ni a ningún segundo dios gnóstico, porque comprometería la libertad omnímoda de su generación *a Summo Deo*.

2) « el que se basta para engendrar » sin necesidad de comunión o consorcio con otro (femenino). Así como αὐτογενής sería « el engendrado por solo un elemento (el padre) » [43]. En este sentido προπάτωρ y αὐτοπάτωρ pueden muy bien convenir a la divinidad suprema.

3) « el principio o primer padre de los seres ». El epíteto en αὐτὸ, frecuente en la literatura gnóstica y aun eclesiástica [44],

---

[41] W. Scott, *Hermetica* IV p. 31, 27 s.

[42] Cita en su apoyo a Plotino *Enn.* V, 1, 6 ; 3, 15 ; VI, 8, 18. Podía haber citado en sentido exactamente paralelo una cláusula de Jámblico, *de myst.* VIII c. 2 παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος, αὐτογόνου, καὶ μονοπάτορος θεοῦ, τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ, donde figuran los mismos dos términos αὐτοπάτωρ y αὐτογόνος referidos a la Mente segunda ; y en un contexto muy parecido. Véase además el testimonio hermético alegado por s. Cirilo, *C. Julian.* I, 33 s. PG 76, 553 AB = CH ed. Nock-Festugière t. IV p. 135 s ; αὐτογενής en este mismo sentido apud Hippol. *Ref* VI, 17, 6 (143, 25). En el de « padre de sí propio » aparece el αὐτοπάτωρ en las *Recognitiones* III c. 3 s. PG 1, 1283 B. D : « Ingeniti autem appellatio non quid sit, nobis intelligere dat, sed quod non est factus ; αὐτοπάτορα vero et αὐτογεννητόν, hoc est ipsum sibi Patrem ipsumque sibi Filium qui vocaverunt illud quod ingenitum, contumeliam facere conati sunt dubiis deservientes rationibus ... 'Αυτοπάτωρ et αὐτογενής hoc est ipse sibi Pater et ipse sibi Filius, qua ratione dicatur ... ». Pero muy bien pudieron inspirarse ambos pasajes en Sabelio : cf. Hilgenfeld, *ps. Clementinen* 313 ss. o en Eunomio : cf. G. Strecker, *Das Judenchristentum* 16. 29. 50. La idea de un Dios creador y creado, padre e hijo, aparece con mucha frecuencia aun en escritores paganos : véanse las citas de Pellegrino *Min. Felic. Octav.* 140 nota ; Bousset, *Hauptprobleme* 167 ss. ; Pétrement, *Dualisme* 276.

[43] Baynes, *Treatise* 33 ss. 177. 184 n. 9.

[44] Entre los eclesiásticos destaca Orígenes, quien interesa de lleno el

denota la forma originante significada por el nombre prefijado en αὐτὸ ; y de ahí, la forma subsistente, de que las demás participan.

'Αυτοπάτωρ equivale a « paternidad subsistente », de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra [45]. La forma de la paternidad existe en él.

Es muy posible que el « propator » les haya merecido a los heterodoxos el calificativo de « autopator » por haber dado origen a la Paternidad Subsistente, en el Nous, como efecto de una « autogenesis » : esto es, por haberse espontáneamente convertido en Padre, adoptando una forma concreta (la « paternidad subsistente ») que antes no tenía. Aun en ese caso [46] no coinciden « formalmente » los términos discutidos, sino solo personalmente. El « propator » niega *per eminentiam* la forma de la paternidad en Dios. Tiene una manera de ser superior a toda forma. La paternidad se halla virtualmente en él, mas no en acto ; como se hallan todas las demás formas divinas. Causa espontánea y libre de la « autopatoría », mediante su autogénesis en el Nous, el « propator » ha de convertirse — sin serlo antes — en « autopator » [47].

Así se explica la sinonimia práctica establecida por Sinesio entre αὐτοπάτωρ προπάτωρ ἀπάτωρ [48], a los cuales cabría agregar el μονοπάτωρ [49], sin menoscabo de la terminología gnóstica. La Gnosis por lo general subraya, en definitiva, la eminencia divina mediante el prefijo πρό, negando la forma a que afecta, sea substantiva o adjetiva, para subir a un elemento indiferenciado en quien como substrato primigenio se identifican todas las formas con una existencia virtual.

---

problema filosófico de la participación, con expresiones aplicables lo mismo al Padre (αὐτόθεος, αὐτοαγαθόν) que al Hijo (αὐτόλογος, αὐτοαλήθεια) : de este punto se ocupa con detenimiento la tesis de un discípulo mío G. Gruber, Ζωή *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Roma 1956. Véase más adelante p. 441 ss.

[45] Quizás el texto paulino *Eph* 3, 15 subrayó el contenido de la expresión gnóstica.

[46] Véase 1) : para la doctrina entre los gnósticos simonianos cf. Jonas, *Gnosis* I. 353 s. con las notas ; Doresse, *Gnostiques* 211.

[47] Sobre el modalismo inherente a esta concepción, habremos de ocuparnos en otra parte. Para el epíteto αὐτοπάτωρ M. Pellegrino (*Minuc. Felic. Octav.* 140) cita a J. Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides*, Stuttgart 1931 pp. 31-34 que no he podido haber a las manos.

[48] Ed. Terzaghi I. 146 s. : cf. ibid. p. 81 ss. ; Norden, *Geburt* 35 n. 3.

[49] Jámblico, *de Myster.* VIII 2 : vide supra p. 11.

LOS NOMBRES DE DIOS

El catálogo de los nombres empleados para el ser supremo encierra toda una filosofía. La actitud ante la denominación divina cambia fácilmente.

Según algunos « ningún nombre posee aquel a quien pertenecen todos los nombres » [1]. Dios es anónimo por ser pantónimo [2].

Para otros, Dios no solo se levanta por encima de las categorías del ser o Predicamentos ; sino aun sobre los Predicables. Escribe Clemente Alejandrino :

> Ciertamente este tratado en torno a Dios es el más embarazoso (y difícil). Porque si ya es difícil de encontrar en cualquier negocio el (primer) principio, resulta enteramente arduo el dar a conocer al primero y más antiguo Principio, causa del origen mismo de todas las demás cosas y de su perseverancia en el ser. ¿ Cómo va a ser objeto de elocución lo que no es género ni diferencia (específica) ni especie ni individuo ni número y ni siquiera accidente ni aquello a que afecta el accidente. Nadie puede rectamente llamarle Todo ; porque el todo está catalogado en (el predicamento de cuantidad o) magnitud y (Dios) es padre de los seres todos [3]. Tampoco cabe decir de partes algunas suyas, pues el Uno es indivisible, y por eso también infinito no en el sentido de inexplicable (o inconcebible por lo impenetrable), sino porque no tiene dimensiones ni límite, y

---

[1] *Anónimo Bruciano* ed. Baynes 38 ; ed. Schmidt GCS 366, 33 s. ; cf. si lubet PG 9, 115 s. cum notis ; Koch, *ps. Dionysius* 224 ss. max. 230 ; y sobre todo Kroll, *Lehren* 44 s. 50 ; Scott, *Hermetica* IV p. 9 n. 7 ; Nock-Festugière *CH* t. I p. 67 con la nota 26 (de Fr. Cumont) y siguiente ; Fr. Cumont, *Religions Orientales* 300 n. 22. Véase *Epla. Apost.* c. 3 ed. Schmidt 27, 6.

[2] Cf. ps. Dion. *div. nom.* I, 6 con el comento de Paquimeres y las notas de Cordier PG 3, 603 ss. 629 C ss. Véase también *div. nom.* I, 8 con sus correspondientes notas.

[3] Nótese el juego de palabras. Dios no es τὸ ὅλον por ser padre τῶν ὅλων.

por consiguiente resulta infigurado (también) e innominable [4].

Orígenes, profundo y original en otras ocasiones, ha tocado el problema de los nombres de Dios, por sus peligrosas derivaciones hacia la apostasía [5]; pero explica con parsimonia hasta dónde es Dios en efecto οὐκ ὀνομαστός como quería Celso. Distingue dos sentidos :

> Si quiere decir (Celso) que no hay palabras ni significados (σημαινόμενα) [6] capaces de señalar las propiedades de Dios, verdad es lo que dice. Muchas cualidades hay en efecto innominables. ¿ Quien es capaz de dar por medio de nombres, la diferencia de cualidad entre la dulzura del dátil y la dèl higo seco ? ¿ Quién puede discriminar con una palabra y expresar la cualidad propia de cada uno de ellos ? No es pues de extrañar que Dios no sea por esta vía nominable. Empero entendiendo por lo nominable (τὸ ὀνομαστόν) aquella entidad capaz de prestar a los nombres algo relativo a sí misma para llevar (por su medio) como por la mano al oyente, y hacerle entender en torno a Dios, en la medida accesible a la naturaleza humana, algunas cosas relativas a El, ninguna dificultad hay en decirle nominable (ὀνομαστόν) [7].

---

[4] *Strom.* V, 81, 4 ss. (II. 380, 14 ss.). « Non cadit ergo, comenta Petau (*de Deo* lib. VII c. 1 § 9), sub demonstrationem Deus ; neque perfectam illam, quae *a priori* vulgo dicitur, eo quod summum sit principium, quo nullum prius est ; neque secundi generis alteram, quae est a *posteriori*. Quia nihil aliud ex ea potest de Deo colligi, nisi ipsum existere ; cuiusmodi vero natura sit eius, investigari non potest, cum nulla circumscribatur rerum, vel τοῦ ὄντος specie » : véase además *Strom* II, 9, 1-7 ; 12, 1-24, 5. Entre los modernos, sobre el Dios ἀναπόδεικτος de Clemente vuelve Pade, *Logos Theos* 82 ; Pohlenz, *Klemens* 114 y 156 s. ; Völker, *Clemens* 92 ; Osborn, *Clement of Al.* 27 ss. ; Spanneut, *Stoïcisme* 271 s.

Para la doctrina de los Predicables aludidos por Clemente cf. Zeller, *Philosophie* II/2³ p. 204 ss. 212 n. 5. El P. Festugière (*Idéal* 221-263) dedica un largo *excursus* a Aristóteles en la literatura griega cristiana hasta Teodoreto ; pero silencia este pasaje (entre los relativos a Clemente p. 252 s.), bien significativo por su aplicación a la teología negativa.

[5] Cf. Heitmüller, *Namen* 160 ss. ; Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 85 s.; *Est. Valent.* V. 252 ss.

[6] Para el tecnicismo de la expresión, Zeller, *Philosophie* III/1 p. 69 n. 1 ; Pohlenz, *Sprachlehre* 157. 166 ; B. Mates, *Stoic Logic* 11 ss.

[7] *C. Cels.* VI, 65.

La pobreza de la exegesis origeniana contrasta con la íntima filosofía de otros contemporáneos en torno al *Theos Akatonomastos* [8]. Para la noción estricta de nombre, según Orígenes, habría que imprimir en él la cualidad característica de lo nombrado, no precisamente su idea mental [9].

Según otros, Dios tiene muchos nombres, con ser uno solo (εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι) [10]. La razón puede diferir según los casos. Algunas veces no parece haber sido muy filosófica [11]. Las más veces — al menos durante el Helenismo — sí [11a]. Dios « recibe tantos nombres cuantos efectos nuevos manifiesta producir » en el mundo [12]. Con esta idea, que había de ser ampliamente orquestada por los escritores cristianos, interfieren otras secundarias.

Así en el *Corpus Hermeticum* se advierten dos tendencias solo en apariencia distintas :

a) una (v. gr. en CH V) hacia el Dios poliónimo o pantónimo : Dios es todo, y no hay otra cosa que El [13]. Como dios incorpóreo, tiene juntamente multitud de cuerpos. No sólo es poliónimo sino polisómato y aun pantosómato [14] como el mundo, con quien viene a identificarse [15].

---

[8] Cf. Norden, *Agnostos Theos* 84 ; Koch, *ps. Dioysius* 227 n. 1 ; Frickel, *Deus totus* 28 ss. ; Hopfner, *Offenbarung* § 680 ss.; Heitmüller, *Namen* 197 ss.

[9] Cf. si lubet Wolfson, *Philosophy* 85 s.

[10] Ps. Arist. *de mundo* 7, 401 a 12. Véase asimismo Albino, *Didask.* 10 (H. 164, 27 ss.) : cf. e contra Plutarco, *Amator.* c. XIII ante finem (Casel, *de silentio* 89); Apuleyo, *Metamorph.* XI, 5 : « numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis » ; ibid. XI, 12 ; Filón, *de conf. ling.* 146 : véase v. Dobschütz, *Decretum Gelasianum* 241 ; Reitzenstein, *Hellen. Myst.* 135. 240 s.

[11] En este sentido, no exclusivamente, vale la razón de v. Dobschütz, *Decretum Gelasianum* 241 : « Das Heidentum hat an der Polyonymie der Götter ein doppeltes Interesse, das theoretische synkretistischer Identifikation und das praktische wirksamer Anrufung ». Véase sobre todo Usener, *Götternamen* 333 s.

[11a] El P. Festugière estudia muy bien la polionimia divina con abundancia de material pagano : Cf. RHT IV. 65 s. ; RHT II. 516 ss. El tema se repetía desde el fin de la edad helenística.

[12] *De mundo*, l. c. idea frecuentísima, atribuída por Servio (*ad Georg.* I, 5 : apud von Arnim SVF II. 107 : cf. *ad Aeneid.* IV. 638) a los estoicos: véase Festugière RHT II. 516 n. 1 ; Peterson, *Eis Theos* 251 n. 2.

[13] CH V, 11 (65, 2).

[14] CH V, 10 (64, 5).

[15] CH XI, 16 (153, 15 ss.).: cf. Festugière RHT IV. 65 y sobre todo RHT II. 53 ss. 59 ss.

b) otra tendencia (en CH XI), por no decir que Dios se parece al mundo omniforme (παντόμορφος), le atribuye una sola forma, incorpórea e invisible, que revela mediante los cuerpos (παντοσώματος) las formas todas visibles [16].

El hermetismo, igual que la Gnosis, pasa de los nombres a las formas. Revistiendo Dios todas las formas, llevará también los nombres todos : « Dios es todo lo que existe, y por eso tiene todos los nombres, porque todas las cosas han venido de este único Padre » [17]. Y si tiene todos los nombres, no posee ninguno. Si lo es todo, ningún atributo puede limitarle con su cualificación. Ningún nombre habrá capaz de designarle adecuadamente y en propiedad estricta. « Dios se halla sobre todo nombre » [18], porque « es demasiado grande para recibir un nombre » [19].

En rigor, el fenómeno del dios « sobre todo nombre » apenas dice nada a favor de su trascendencia. El propio demiurgo podría llenar las consideraciones herméticas, y decirse anónimo, pantónimo (resp. amorfo y pantomorfo) : en función de las actividades, formas y nombres vinculados a su manifestación sobre el mundo. Aun cuando faltara en el mundo sensible un nombre adecuado al demiurgo, podría haberlo en un mundo superior : sería un demiurgo innominable en el reino sublunar, nominable en el de las esencias.

Dígase otro tanto del Hijo de Dios. Así entre eclesiásticos [20]

---

[16] Para el dios πολυώνυμος cf. Capelle, *Schrift von der Welt* 32 y los autores citados supra p. 26, 10. Para Zeus πολυώνυμος Zeller, *Philosophie* III/1 p. 334 ; para la diosa lunar véase aquí mismo p. 102, 14. El πολύμορφος adquiere sentidos derivados de algún interés : cf. H. Schlier, *Christus* 64 n. 1 ; Peterson, *Zum hamb. Papyrus* VC 3 (1949) 152 y n. 45. 158.

[17] CH V, 10 (64, 7 s.).

[18] CH V, 1 (60, 4) : cf. *Phil* 2, 9 con las notas de Vitringa, *Observationes Sacrae* lib. II c. 5 in fine ; Chr. Wolf, *Curae philologicae*, in *Ph* 2, 9 ; Heitmüller, *Namen* 65 ss. 236 ss. Véase asimismo Völker, *Clemens* 91 n. 4 y 409 ; Pade, *Logos Theos* 81.

[19] CH V, 10 (64, 3).

[20] Véanse los pasajes citados por v. Dobschütz, *Decretum Gelasianum* 241 s. lo mismo entre documentos ortodoxos que heterodoxos. - La polyonymia tuvo singular relieve por lo que a Cristo se refiere no solo en Orígenes (cf. Bertrand, *Mystique de Jésus* 15 ss. ; Cadiou, *Jeunesse* 158 ss. 218 s. 349 ss.) sino en las controversias arrianas. « Dazu tritt dann in der Periode des arianischen Streites ein dogmatisches Motiv : es kam darauf an, das biblisch unbelegbare Homoûsios gegen das biblische Homoios und gegen Bezeichnungen wie κτίσμα *creatura* das *deus ex deo* zu verteidigen » v. Dobschütz o. c. 241 s. Sigue luego una larga serie de autores.

como entre heterodoxos [21], la multitud de nombres no significa que el interesado carezca de uno determinado y propio, adecuado a ella. Puede indicar su virtualidad múltiple. El demiurgo y el

---

S. Gregorio Nis. que en pugna con Eunomio dió tanto relieve a la teoría de los Nombres divinos, enseña cómo la esencia divina, o no tiene nombre propio o si le tiene, enteramente desconocido de nosotros : *C. Eunom.* lib. VII c. 4 PG 45, 760 D : véanse los pasajes brevemente estudiados por Völker, *Gregor von Nyssa* 39-41 sobre todo 40 n. 4 con muchas referencias.

[21] Cf. *Acta Iohannis* 98 (habla el Señor) « Juan, conviene haya uno que oiga estas cosas de mi (boca), porque necesito de uno que esté dispuesto a oirme. Esta Cruz luminosa, unas veces la llamo yo por vuestra causa Logos, otras Nous, otras Jesús, otras Cristo, otras Puerta, otras Camino, otras Pan, otras Simiente, otras Resurrección, otras Hijo, otras Padre, otras Espíritu, otras Vida, otras Verdad, otras Fe, otras Gracia. Y así [la llamo] en relación a los hombres. Pero lo que de verdad es, entendida ella en relación a Sí y expresada en nuestro lenguaje, [la Cruz] es división de todas las cosas ... y armonía de Sophia » ; c. 99 : « Me han tomado por lo que no soy, pues no soy lo que he sido a los ojos de muchos otros. Lo que me digan, será ruin e indigno de mí ». El ser interior y real de Jesús trasciende nuestros sentidos e inteligencia : cf. Festugière RHT IV. 235 ss. *Salvo meliori*, a ésta se ha de referir la doctrina que asoma en una oscura expresión del *Evang. Ver.* 19, 31 : « Après avoir été affermis, ils apprirent (à contempler) *les aspects de la Face du Père* ». Los editores apuntan con prudencia *ET* 10, 6 ; 11, 1 s. ; 23, 4 s. (ideología de Clemente Al.) y entre los valentinianos Iren I, 13, 3. 6 ; I, 14, 1 donde los ángeles, las « Magnitudes » que contemplan el rostro del Padre (τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός), son « Formas » (μορφαί) o « llevan a lo alto las Formas » esto es los « espirituales » o los « gnósticos », imágenes o reflejos de dichos ángeles. - Aunque no en la escuela de Valentín, hay un testimonio doble muy significativo, de origen Simoniano (ofítico ?). Hablando del Cristo Autogenes (= el Salvador) « Este — dice — es el polyónymo, de mil aspectos (ὁ πολυώνυμος μυριόμματος) incomprensible, al que apetece toda naturaleza, cada cual a su modo » (naasenos, apud Hippol. *Ref* V, 9, 4 W. 98, 14 ss.). Algo parecido Monoimo Gnóstico, refiriéndose esta vez al ápice (κεραία) germen del universo, e imagen del Anthropos Invisible Perfecto : « Aquel único indivisible ápice — dice — es el único ápice de la iota (cf. *Mt* 5, 18 : véase también *Ref* VI, 24, 1) plurifacético y de mil aspectos y nombres (πολυπρόσωπος καὶ μυριόμματος καὶ μυριώνυμος) » : apud Hippol. *Ref* VIII, 12, 7 W. 232, 24 s. [Para el μυριώνυμος aplicado a Isis cf. Plutarco, *de Isid. et Osirid.* c. 53 con la nota de Hopfner, *Plutarch* II 229]. El documento de base, común a los dos pasajes, identifica prácticamente los nombres, los aspectos y los rostros múltiples de Dios. Los « aspectos del rostro del Padre » del *Evang. Veritatis* no serían sino las denominaciones (resp. las virtualidades) múltiples del Padre, según las cuales opera *ad extra* : las perfecciones (ὀνόματα, πρόσωπα,

Hijo de Dios, determinados en su esencia y forma propia, poseen multitud de nombres relativos, con arreglo a su virtualidad. Análoga filosofía se descubre en los documentos más dispares del helenismo [22].

* * *

La gnosis afiligrana más. Dios « es aquel cuyo nombre no se puede nombrar [23], porque nadie ha habido antes de El para

---

ὄμματα) inherentes al único verdadero Nombre Auténtico. Cf. si lubet mi *Epinoia* 6 ss.

[22] Origenes aplica esta teoría — sin duda con manifiesto paralelismo, no con identidad exacta — a los Nombres del Verbo o Sabiduría de Dios : « Quaecumque ergo diximus de sapientia dei, haec convenienter aptabuntur et intellegentur etiam pro eo quod filius dei vita est et pro eo quod verbum est et pro eo quod veritas est et pro eo quod via est et pro eo quod resurrectio est, quia hae omnes appellationes ex operibus eius ac virtutitus nominatae sunt » *De Princ.* I, 2, 4 (V p. 32, 5 ss.). Véase también la carta de Máximo de Madaura a s. Agustín (s. Aug. *epist.* 16 n. 1) : « Huius (Dei) nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius proprium videlicet ignoramus » (cf. si lubet Cumont, *Religions Orient.* 191 s. 300 n. 22). La multitud eónica del Pleroma valentiniano responde a la misma ideología. Sus nombres se multiplican en atención a las virtualidades del Unigénito. Ninguno de ellos responde al nombre esencial e íntimo. Son apelaciones relativas a una actividad o a una misión : *Nous*, en cuanto medio personal de conocimiento intuitivo de Dios ; *Verdad*, en cuanto ejemplar de las verdades diseminadas en la creación ; *Verbo*, como origen de racionalidad en el mundo inteligible y sensible ; *Vida*, por ser principio de actividad divina en los racionales etc. Apelaciones de un elemento personal, que en cuanto tal resume las virtualidades divinas ad extra. Cf. si lubet *Est. Val.* II. 43.

[23] Quizás a esta idea responde la frase de s. Pablo (*Eph* 1, 21) relativa al nombre sobre todo nombre de Cristo : « supra omnem principatum ... et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro ». La cláusula paralela (*Eph* 3, 15) se deja sentir entre los naasenos (apud Hippol. *Ref* V, 7, 7 W. 80, 10 s.) con su típica versión « de quien *es caracterizada* toda paternidad », gnósticamente igual al original « de quien *es denominada* toda paternidad ». Caracterizar = Nombrar. Wolf (*Curae Philologicae* IV. 35 initio) cita a propósito de Eph 1, 21 a Jo. Ludov. Miegius, *Dissertat. de nomine super omne nomen*, Heidelberg 1673. Para la cláusula gnóstica cf. si lubet Iren. IV, 24, 2 in corpore ; IV, 17, 6. Las fórmulas en μέγα τὸ ὄνομα han sido estudiadas por Peterson, *Eis Theos* 208 ss. 282 : cf. también Heitmüller, *Namen* 206. 209 ss. ; Hopfner, *Offenbarung* 176 § 687 ; Casel, *de Silentio* 106. Sobre el Nombre de Dios y la *Kabbala*, Scholem, *Major Trends* 10 s.

nombrarle» [24]. «No tiene nombre alguno, pues quien tiene un nombre es creatura de otro» [25].

Aquí asoma otra filosofía, aunque no enteramente nueva. La conocían los eclesiásticos [26] y paganos [27]. Según ella el nombre estricto sólo le puede imponer el dueño o creador de lo nombrado. Para tener un nombre, ha de preexistir quien le haya impuesto, a título de creador o dueño. Y como Dios no tiene otro anterior a Sí ni dueño suyo, tampoco tiene nombre.

Tal mentalidad se explica haciendo del «nombre» la esencia misma de lo nombrado [28]; y del ὄνομα auténtico y verdadero, la verdad misma del sujeto con él denominado [29].

Ninguno de los autores aludidos ha justificado detenidamente su idea. Posiblemente no todos escondían altas filosofías, como la Gnosis heterodoxa. Para s. Justino y el autor del *Apokryphon*

---

[24] *Apocr. Ioh.* ed. Till 89 (24) 4 ss.

[25] *Sophia JCti* ed. Till 209 (84) 10 ss.

[26] Cf. s. Just. 2 *Apol* 6: «Al Padre del universo por ser Ingénito no se le ha puesto nombre (ni se le puede poner). Pues sea cual fuere el nombre con que le enuncien, tiene antes de sí en el tiempo a quien se lo impuso. El nombre de Padre y Dios y Creador y Señor y Dueño no son nombres, sino apelaciones (προσρήσεις) nacidas de los beneficios y de las obras». - Abundando en los mismos sentimientos y con probable inspiración en s. Justino, escribe el autor anónimo de la *Cohortatio ad Gentiles*: ‘Porque ningún nombre cabe aplicar en propiedad a Dios. Los nombres en efecto se imponen para designar y distinguir a los seres que tenemos delante, cuando son muchos y diferentes. Empero a Dios ni le preexiste quien le haya de poner el nombre, ni El por su cuenta creyó conveniente ponerse a Sí propio un nombre, siendo como es uno y sólo, como lo atestigua mediante sus profetas diciendo » Yo (soy) dios primero y yo después de esto y fuera de mí no hay otro dios « (*Is* 44, 6) ... ’ ps. Just. *Cohort.* c. 21 ed. Otto III³ 74 BC: cf. ps. Cipriano, *quod idola non sint* c. 9 PL 4, 577 A; Minucio Félix, *Oct.* 18 PL 3, 291; ps. Dionisio, *de cael. hier.* II 3 PG 3, 140 C; *de div. Nom.* I 5 PG 3, 593; véase Feder, *Justin* 106; Pellegrino, *Octavius* p. 143.

[27] V. gr. Sexto Pitagórico, *Enchiridion* 25 (Mullach FPhG I. 523): «Nomen Dei ne quaeras, quia non invenies: nam omne, quod nomine appellatur a digniore nomen accipit, ut alius quidem vocet, alius autem audiat. Quis ergo est, qui nomen imposuit Deo? Deus autem non nomen est Deo, sed iudicium quod sentimus de Deo» Cf. J. Kroll, *Lehren* 20, Pellegrino l. c.

[28] Cf. Hopfner, *Offenbarung* 177 § 693.

[29] Sobre el nombre auténtico y verdadero cf. la bibliografía citada por Hopfner, *Offenbarung* 174 § 682 abundante y selecta: cf. ibid. 176 § 687 (αὐθεντικὸν ὄνομα, κρυπτὸν καὶ ἀληθινὸν ὄνομα) 179 § 700; y en general 181 ss.

Iohannis [30], el nombre define o delimita la esencia de algo. El acto de nombrarle equivaldrá según eso a proferir la cosa misma nombrada, dándole el ser. Como quien nombra una cosa le da el ser oralmente, y quien le concibe se lo da mentalmente, así quien nombra (ἀληθινῷ ὀνόματι) esencialmente una entidad la produce y da a luz en sí misma. Nombrar equivale en sentido pleno a crear o producir ; y consiguientemente a medir, definir, discernir, conocer o describir aquello que se nombra. Y todo ello en atención a lo que es en sí, no en función de sus actividades. El « nombre verdadero » vale como la esencia : y es aquello que profiere quien produce el ser. Así se explican muchas cláusulas hoy extrañas [31].

---

[30] Véase asimismo el IV trat. (*de tribus naturis*) del *Codex Jung* (p. 54, 2 ss.) apud Puech-Quispel VC 9 (195) 83 : « Aucun des noms qui se puissent concevoir, connus ou prononcés, ou visibles, ou saisissables, aucun d'eux ne lui est donné, même si on les estime dignes, parce qu'ils sont grands et honorés. Mais, d'une part, il est possible de les proférer à sa gloire et à son honneur, selon la capacité de chacun de ceux qui le glorifient. D'autre part, cependant, lui-même, tel qu'il est et comme il existe, dans sa manière d'être, il est impossible à l'intelligence de le connaître, et ni la parole n'est capable de l'exprimer, ni un œil de le voir, ni un corps de le toucher, à cause de sa grandeur insondable, de sa profondeur (βάθος) incompréhensible, de sa hauteur immesurable et de sa volonté insaisissable » : cf. Minuc. Fel. *Octavius* XVIII, 7 ss. ; Tert. *Apolog.* XVII, 2 s. Véase Pellegrino, *Octavius* 141 ss.

[31] Cf. *Apocr. Ioh.* 89 (24) 13 ss. [supra p. 7] donde la frase « Es aquel cuyo nombre no se puede nombrar, porque nadie hay que haya sido antes de El para nombrarle » orquesta un tema único, a saber : Dios es infinito, indiscernible, inconmensurable, invisible, indescriptible, *innominable* : porque nadie hay antes de El para delimitarle, discernirle, medirle, verle, describirle, *nombrarle.* — Cf. también IV Trat. Jung (p. 53, 21-39) apud Puech-Quispel VC IX p. 82 : « Sa manière et forme d'être, sa grandeur sont telles, que rien d'autre n'était avec lui, dès le comencement : ni (ἤ) lieu où il demeurerait, où (ἤ) d'où il serait sorti, ou (ἤ) à quoi il retournerait, ni forme plus ancienne à laquelle il aurait recours pour l'imiter en image dans son œuvre ; ni (ἤ) fatigue quelconque accompagnant son travail ; ni (ἤ) matière (ὕλη) sous-jacente à lui et qu'il emploierait pour créer ; ni substance (οὐσία) qui serait en lui et d'où il engendrerait ses créatures: ni (ἤ) collaborateur l'aidant à élaborer ce qu'il produit, en sorte qu'on aurait pu le taxer d'ignorance ». Estas líneas subrayan la indeterminación del elemento primigenio, al que nada le precede ni le acompaña, determinándole de cualquier manera que sea. Puech-Quispel l. c. citan un lugar paralelo de los valentinianos apud Hippol. *Ref.* VI, 29, 5. Probablemente el autor anónimo del IV trat. Jung tenía en cuenta, para excluirle de su con-

En absoluto cabría imaginar un Nombre impuesto a Dios por quien le conoce según su esencia v. gr. por el Hijo. Pero ni s. Justino ni los gnósticos hablan así. Tal Nombre no sería la esencia misma de Dios ; a lo más la representaría, en orden a los demás. *Nombrar* (ὀνομάζειν) gnósticamente hablando es proferir algo, darle el ser y con él la forma propia, individual [32].

El Nombre que el Hijo pudiera imponer al Padre sería algo externo. No el nombre constitutivo del Padre, a manera de forma natural. Dígase otro tanto de los nombres « naturales » que según la doctrina del Cratilo platónico, impone a los seres el « nominator » (ὀνοματουργός) [33]. Tales nombres no llenan la condición requerida por la Gnosis. La imposición de un nombre « natural » no hace al objeto ; mientras la *denominación* reclamada por los gnósticos define su objeto.

En este sentido, solo puede imponer un nombre quien crea lo nombrado. Y así como todos los seres, menos Dios, tienen nombre por nacer de El delimitados en su esencia : así Dios no tiene nombre alguno esencial, por no tener en Sí, ni en otro anterior, principio o forma alguna que Le defina.

El Nombre gnóstico arranca de la procesión divina, y comienza con el Nous. Llámese Padre, Principio, Unigénito o Nous... este primer Nombre divino es superior a tales denominaciones, como lo absoluto a lo relativo. Dotado de una sola forma o nombre esencial — la forma con que Dios le emitió — el Nous no tiene cuatro ni cinco nombres, sino aquel único que le constituye Imagen y Forma del Dios Supremo. Este en cambio a pesar de los epítetos de Proon, Proarche, Propator ... no posee nombre, por ser antes de toda emisión y no tener en sí forma o principio alguno que Le defina.

Por lo mismo el primer principio tampoco tiene un concepto que le circunscriba (ἀπερίγραπτος, ἀχώρητος, ἀκατάληπτος), no solo en orden a los demás, pero ni aun en orden a Sí propio. Dios conoce sin concepto alguno mental, y se nombra sin nombre alguno estricto. No es simplemente inconcebible (ἀνεννόητος) por

cepto sobre el Dios Supremo, al Demiurgo del *Timeo* ; pero también al hebreo y aun a la Sabiduría de *Prov.* 8, 22 ss. Es interesante contrastar con él la concepción de Filón (*de post. Cain* 14), Clemente Alejandrino (*Strom.* V, 71, 2-5) y sobre todo Novaciano (*de Trinit.* c. 2 per totum).

[32] Nombrar = Caracterizar, según Hippol. *Ref* V, 7, 7 (80, 10 s.), para los naasenos. Nombrar = Caracterizar = Manifestar = Crear, según el *anónimo Bruciano* : ed. Baynes 168 ; Schmidt GCS 358, 29.

[33] *Crat.* 389 a 1 ; cf. Proclo, *in Parmenidem* ed. Klib. 52. Cf. Goldschmidt. *Cratyle* 64 ss.

su excelsitud, sino suprainconcebible (προανεννόητος) por no dar lugar a concepto ni forma alguna [34]. Tampoco resulta simplemente innominable (ἀκατονόμαστος), sino suprainnominable, por no tener en Sí nombre alguno ni capacidad de tenerlo [35].

Es más. El Pensamiento de Dios se define y circunscribe en el Hijo. El Nombre verdadero y propio de Dios cristaliza en el Hijo, en quien Dios profiere su Pensamiento y pronuncia su Nombre en orden a fuera.

Según s. Ireneo el Hijo se distingue del Padre como la medida (*μέτρον) [36], lo comprensible (*καταληπτόν) [37], lo visible (ὁρα-

---

[34] Para ἀχώρητος cf. Iren I, 1, 1 « cum a nullo caperetur » ; I, 14, 2 incapabilis ; I, 15, 3 incapabile ; I, 15, 5 a nullo capitur ; II, 12, 1 « quem nemo capit ... et propter hoc incapabilis » ; II, 17, 11 « incapabilis et incomprehensibilis est Pater » tres veces. - Otros muchos paralelos en Pellegrino, *Octavius* 235 nota. Sobre la diferencia entre *capax* y *capabilis* cf. Dídimo Al. (vers. s. Jerónimo), *de Spiritu Sto.* c. 12 PG 39, 1044 CD: Petau, *de Trinit.* lib. VIII c. 4 § 15.

Para ἀκατάληπτος *Evang. Verit.* 20, 3 (anomalía) ; Iren I, 2, 1 incomprehensibilis (dos veces) ; I, 2, 2. 3. 5 (dos veces) ; I, 11, 5 acatalepton ; Hipp. *Ref.* V, 9, 4 (98, 15). Cf. también Sagnard, *Extraits* 123.

Para ἀνεννόητος Iren. I, 11, 5 anennoeton ; I, 14, 1 inexcogitabilis ; I, 15, 5 incognoscibile ; I, 13, 2 inexcogitabile. - Cf. Hippol. *Ref.* V, 7, 23 (84,9).

Para προανεννόητος Iren. I, 11, 3 ; I, 12, 4 cf. I, 2, 1 Cf. προεννούμενος aplicado al Primer Dios, no al Segundo, como quiere Festugière, en *CH* t. IV p. 111 s. § 12 b.

[35] Cf. Basílides apud Hippol. *Ref* VII, 20, 3 (W. 196, 1 ss.). Para ἀνονόμαστος Iren. I, 6, 4 ; I, 11, 1 ; III, 5, 1 *ante finem* innominabilis ; I, 11, 5 ; I, 14, 5 ; I, 15, 3 ; I, 15, 5 : ἀκατονόμαστος en Iren. I, 1, 1 ; I, 13, 1 ; I, 14, 1; II, 16, 2 ; Hipp. *Ref.* V, 9, 1 (98, 2). Para los pasajes relativos al término ἄρρητος y su significado específico, véase Sagnard, *Gnose* p. 333. Para los barbelognósticos Iren. I, 29, 1. - Fuera de la gnosis *Ascens. Is.* I, 7 ; VII, 37, VIII, 7. - Cf. si lubet Wolfson, *Philosophy* 85 s. ; Koch, *ps. Dionysius* 118 ss. Para los atributos negativos de la divinidad enumerados en el helenismo Puech-Quispel VC IX pp. 72. 77. 84 s. - Sobre la doctrina del Dios inconcebible e inefable tiene páginas singularmente bellas Clemente Al. en *Strom.* V, 78 ss. (II 377, 25), de particular interés porque baraja pasajes escriturarios y paganos. Stählin señala además en su edición numerosos lugares paralelos. Cf. asimismo Novaciano, *de trin.* 2 (Fausset 7, 15 ss.) y el ps. Dionisio, *div. nom.* I, 6-8 con las anotaciones de B. Cordier y la paráfrasis del Paquineres PG 3, 596 ss.

[36] Iren. IV, 4, 2 : « Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, et mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum » : cf. Loofs, *Theophilus* 393 s. y 17 s. 64 ; cf. también Iren. IV, 20, 1 : « secundum magnitudinem non est cognoscere Deum, impossibile est enim mensurari

τόν [38], la manifestación (*φανέρωσις) se distingue de lo inconmensurable, incomprensible, invisible. Solo mediante el Hijo se deja Dios medir, comprender y conocer (ver).

En s. Ireneo cabría discutir si el Hijo mencionado aquí es el Verbo encarnado [39]. No así entre los gnósticos, para quienes la manifestación del Dios Incognoscible, Incomprensible, Inconmensurable está en el Nous, primera probole divina, muy anterior a la creación del mundo visible. En s. Ireneo el Padre tiene razón de tal y se distingue del Unigénito, mas no del Dios Supremo ni del Creador del cielo y de la tierra. Entre los gnósticos, el Padre que se distingue del Unigénito no es estrictamente padre, sino Propator, ni es el Creador del cielo y de la tierra [40]. Prescindiendo de tales diferencias, la Gnosis heterodoxa se adelantó a presentar al Hijo como lo comprensible del Padre (= Propator) y a éste como lo incomprensible del Hijo [41], haciendo del Nous Unigénito, Imagen visible del invisible Dios [42], en la cual se manifiesta el Dios Supremo [43] como en Gnosis personal [44].

---

patrem ; secundum autem dilectionem eius, haec est enim quae nos per verbum eius perducit ad Deum ». Véase Bonwetsch, *Theologie* 63.

[37] Iren. III, 11, 5 : « Deus qui fecit terram ... hic benedictionem escae et gratiam potus ... in novissimis temporibus per Filium suum donat humano generi, incomprehensibilis per comprehensibilem, et invisibilis per visibilem ».

[38] Cf. Iren. IV, 6, 6 : « porque lo invisible del Hijo (es) el Padre, mientras lo visible del Padre (es) el Hijo ». Véase A. Houssiau, *Christologie* p. 73 y n. 1 y p. 113 s. ; y si place, Evans, *Ag. Prax.* XIV p. 269 ss.

[39] El Hijo o Logos visible en cuanto tal, se opone al Padre invisible en s. Justino, *Dial.* 60, 2 ; 127, 2-4 : cf. Houssiau, *Christologie* 87 quien lo entiende en sentido obvio para s. Justino, repugnándolo para s. Ireneo. Véase p. 411 ss. 643 ss.

[40] Cf. *Soph. JCti* 221 (90) 4 ss. : « Kommt von den Unsichtbaren bis zum Ende der Sichtbaren und sie, die ἀπόρροια der ἔννοια wird euch offenbaren, wie (πῶς) der Glaube (πίστις) des Unsichtbaren (pl.) gefunden wurde durch das Sichtbare (pl.) des ungezeugten (ἀγένητος) Vaters » : véase asimismo Valentín fr. 5 apud Clem. Al. *Strom.* IV, 89, 6-90, 1. Pueden además verse los lugares citados por los editores del *Evangelium Veritatis* p. 58 in 38, 16 s. 23-24.

[41] Cf. Iren. I, 2, 5 = Epiph. *Pan.* 31, 13, 3 (I. 405, 8 ss.). Hay que retener el texto de s. Epifanio, más claro y coherente que el de *Iren. lat.* Véase Clem. Al. *Strom.* II, 114, 3 (Valentín) ; *Evang. Ver.* 38, 16 s. 23 s.

[42] Cf. Iren. I, 12, 1 = Epiph. 33, 1, 6 (I p. 448, 18 s.) = Hippol. *Ref* VI, 38, 6 (170, 3 s.). Véase Iren. I, 15, 5 initio.

[43] Cf. Hippol. *Ref* VI, 18, 5 s. (W. 144, 24 ss.) : simonianos.

[44] Cf. *ET* 7, 1 ; véase el *Bruc.* ed. Baynes 116. La idea de que solo

* * *

La filosofía gnóstica se mantiene siempre igual. Como indiferenciado, el Dios Supremo no tiene forma [45], ni materialidad alguna [46], ni carácter o figura [47], ni límite o determinación que le individúe en orden al conocimiento. Tal determinación le sobreviene por vez primera « ante tempus » mediante la delimitación voluntaria y libre en el Nous, Unigénito de Dios y Padre del Verbo. Las indeterminaciones divinas hallan entonces su primera manifestación cognoscible, y como tal su Forma, Figura, Carácter, Límite ... su Nombre propio [48].

---

el Nous posee la κατάληψις del Padre [= Propator] — a exclusión de Sophia (Iren. I, 2, 2), los demás Eones (Iren. I, 3, 1) y Sophia Achamoth (Iren. I, 4, 1) — ratifica lo mismo.

45 « Infiguratus » Iren. I, 15, 5 ; II, 12, 1.

46 Iren. I, 14, 1 s. ; 15, 5 « insubstantivus ». *Askewian.* y *Brucian.* passim cf. Baynes o. c. p. 7 s. - Para ἀνούσιος cf. los testimonios aducidos por el P. Mendizábal, *Homoousios* 34 s.

47 Cf. Hippol. *Ref* V, 8, 13 s (W. 91, 19. 24) ; 8, 28 (94, 15) ; 8, 32 (95, 6) 8, 40 (96, 13) naasenos. *Anon. Bruce* ed. Baynes 54 y 90; Hermae Pastor, *Sim.* IX, 9, 5 ; Westcott *in Hebr.* 1, 3 p. 12. Para la soteriología inherente al χαράκτηρ cf. H. Schlier, *Ignatius* 132 s. 155. Más en general, sobre los χαρακτῆρες en el helenismo Hopfner, *Offenbarung* 222 §§ 819 ss. Para ἀχαρακτήριστος véase *Ref* V, 7, 33 (87, 5) : V, 8, 15 (92, 4) ; 8, 21 (93, 2). Para ἀσχημάτιστος cf. CH ed. Nock-Fest. t. III p. 3 n. 8. Puede verse H. Usener, *Weinacht.* 138 ss. ; y mis *Est. Val.* V. 145.

48 La idea se esconde asimismo en Clemente Alejandrino *ET* 10, 5 cuando llama al Hijo — no precisamente Encarnado — « el Rostro del Padre » dotándole poco antes (ibid. 10, 1 ss.) de una « forma » y « ousía » propia, en contraste implícito con la « informidad » e « insubstancialidad » del Padre : cf. 12, 1 y 23, 5. Véase asimismo *Strom.* V, 34, 1 (St. II. 348, 9 s.) con los pasajes citados ad calcem ; VII, 53, 3 donde refiere *Ps.* 23, 6 πρόσωπον τοῦ θεοῦ al Cristo : cf. Pade, *Logos Theos* 93 initio. — Desde un punto de vista más amplio véase la bibliografía relativa al Rostro de Dios en Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen ...* Wurzburg 1924 ; Dupont, *Gnosis* 112 n. 3. Ignoro si se inspiró Clemente solo en *Mt* 18, 10 para denominar al Hijo « rostro del Padre ». Muy probablemente hubo alguna tradición previa (judía ?), fundada v. gr. en *Exod* 33, 14 ; *Ps* 138, 6 ; *Ps* 50, 12 y confirmada luego por otras cláusulas v. gr. por *Ioh* 14, 9. Tal insinúa Tert. *adv. Prax.* XIV (cf. infra p. 658), y siglos más tarde Fausto de Riez, cuando escribe en *de Spiritu Sancto* lib. I c. 5 PL 62, 14 AB : In Psalmo quoque absolute personis suis unitas designatur : « Ne proicias me — inquit (*Ps* 50, 12) — a facie tua, et Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me ». Filius sicut imago Patris, ita et facies Patris accipitur. Et ideo legimus : « Philippe, qui vide me, videt et Patrem » (*Ioh* 14, 9). Et iterum (Ps 138, 6) : « Quo ibo a Spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam ? » Adverte in fide

Antes de su primera decisión « extra muros » de Sí, Dios no tenía nombre, como tampoco circunscripición alguna [49]. Antes de adoptar gratuitamente la Economía iniciada con el Nous, no era estricta persona, sino esencia o substrato divino indeterminado [50]. Con el Nous, Nombre definido aunque no eterno ni necesario de Dios, comenzó la personalidad divina y su manifestación [51], esplén-

---

perfectae confessionis mysterium Trinitatis. Propheta ad Patrem loquitur, faciem Patris Filium Patris profitetur, necnon diffusum per omnia Spiritum sanctum profitetur. De Filio ad Moysem etiam loquitur Dominus (*Exod* 33, 14) : « Facies mea praecedet te ». Quod nomen, id est Facies, et ad unitatis substantiam, et ad aeternitatem pertinet maiestatis. — Véase Fr. Luis de León, *Los Nombres de Cto.*, Faces de Dios.

[49] La filosofía india de los Siddhantin, que tantos rasgos comunes posee con las Gnosis cristianas heterodoxas, perfila aún más. Según ella Dios tiene Nombre como Sivan, no como Para-Sivam, esto es, tan pronto como la Inteligencia pura de Dios deviene activa, adquiere nombre, forma, función determinada : cf. Piet, *Saiva Philosophy* 75. Entre los Gnósticos (y aun en Orígenes) esto equivaldría a decir que Dios sólo adquiere forma, en relación con la actividad ad extra ; no una forma ni Nombre absoluto.

[50] A este respecto interesaría leer Plotino, *Enn.* VI, 8, 11 initio y s. Agustín, *de Trinit.* VII, 5, 10 (in deo substantia abusive dicitur, essentia proprie) : véase Bouillet, *Ennéades* vol. III 513 s.

[51] Aquí entraría ya la teoría del *Nombre = Persona*, tan generalizada en muchos pueblos. Aquí también la aplicación del Nombre hipostasiado de Dios, sobre que ha llamado la atención G. Quispel, apud *F. L. Cross, The Jung Codex* p. 68 ss. relacionando las doctrinas gnósticas con las judías. Cf. también W. Bousset, *Religion des Judentums* p. 263 n. 1 ; 263 ss. p. 309. 349 ss. La igualdad *Nombre = Persona* sin embargo no es un puro hebraísmo : cf. E. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris 1921 p. 37, 4. Se halla en la India desde el tiempo de los Vedas : cf. Glasenapp, *Philos. Indienne* p. 281. - En la magia de los tiempos antiguos : cf. Waszink *in Tert. de anima* 40, 2 p. 450 s. ; Dieterich, *Abraxas* 148 ; Bousset, *Religion d. Judentums* 340, 4 ; Tisserant, *Asc. d'Isaïe* p. 20 ; Bidez-Cumont, *Mages Hellénisés* I p. 235 ; Cumont, *Religions Orientales* ed. 4 p. 89 con la bibliografía correspondiente de la p. 241 s. n. (85) : Festugière, RHT I p. 344 n. (4) y sus notas a CH XVI, 2 t. II p. 232 s. ; Jámblico, *de myster.* vers. Hopfner p. 255 ; Heitmüller, *Im Namen Jesu* 197 ss. Cf. asimismo A. Lipsius, *Apokryphen* I p. 294 s. Es muy posible que la teología sobre el Nombre, Hijo de Dios, haya pasado del judaísmo a Hermas *Sim.* IX, 14, 5 ; IX, 13, 3 : cf. Dibelius in hh. 11. ; Lebreton, *Trinité* II p. 381. 384. 387 n. 1 ; a 1. *Clem.* 59, 3 ; 58, 1 y a *Did.* 10, 3 : cf. Knopf in hh. 11. ; Heitmüller, *Namen* 132 ss. ; últimamente J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* c. 6 p. 199 ss. Para la eficacia del Nombre de Jesús, en la teología primera cf. J. Smith, *Proof* p. 164 a propósito de Iren. *Epideixis* 27 : donde cita a s. Justin. *Dial.* 75 y *Barn.* 12, 8 s. ; en la teología origeniana este punto

didamente sensibilizada mediante el desarrollo eónico del Pleroma, a manera de aliteración o vocalización paulatina de las virtualidades de Dios, circunscritas en el Unigénito [52].

En el estadio anterior, eterno, Dios no posee dualidad de substrato y forma. Solo tiene substrato. La hipóstasis — aun la de Padre — se halla sólo virtualmente en El. Para adoptarla ha de autolimitarse mediante una forma (paternidad). A partir de la delimitación se introduce en Dios el dualismo substrato-forma, incompatible con la unidad esencial al Ente primero [53].

> Telle est la nature (φύσις) de l'Inengendré. Elle n'a pas dans quelqu'un d'autre la cause de son origine, *ni* (οὐδέ) *elle n'est double comme ce qui est déterminé* [54]. Mais (ἀλλά) cette façon d'exister — qui est la sienne — il la possède sans avoir d'aspect ni (οὐδέ) de forme (σχῆμα) perceptible par les sens (αἴσθησις), étant, par là aussi, incompréhensible [55].

La indeterminación divina sobre que había luego de operar la mística del Niseno [56], tenía sus primeras raíces cristianas en la Gnosis heterodoxa. Y como ella la teoría de los Nombres divinos, que tan larga historia tendría en la Iglesia (Orígenes, Niseno, Agustín, ps. Dionisio, Fr. Luis de León ...).

---

adquiere singular relieve : cf. G. Bardy, *Origène et la Magie*, RSR 18 (1928) 126 ss. ; H. Chadwick, *Origen C. Cels.* pp. XVII y 299, 4. Nótese lo que dice W. Völker, *Origenes* p. 79 n. 1 sobre la diferencia en algunas fórmulas significativas. Para la eficacia póstuma del nombre divino, en la ascensión del alma cf. *Pistis Sophia* c. 143 ed. Schmidt GCS 246, 1 ss. ; *Libros de Jeû* c. 33 ss. passim. Véase Anrich, *Mysterienwesen* 89 ; Casel, *de Silentio* 106 ss. ; Giraud, *Ophitae* 233 ss.

[52] Esta orquestación resulta de singular relieve en el valentiniano Marcos, con su doctrina de los στοιχεῖα = φωναῖ = αἰῶνες : cf. Iren I, 14, 1: véase Sagnard, *Gnose* 366 ss. ; Usener, *Weihnachtsfest* 22 ss. ; puede verse Clem. Al. *Eclog. Proph.* 24. Ultimamente *Evang. Ver.* 23, 3 ss.

Y tiene una cierta justificante filosófica desde Platón (*Cratilo* 390 d 9) hasta Proclo (*in Parmenidem* ed. Klib. 52, 28 ss.).

[53] La idea en la filosofía pagana adopta su expresión aguda en el neopitagorismo y neoplatonismo con el « Unum » : cf. Festugière RHT IV. 6 ss. Véase también supra p. 11 s.

[54] Alude al binomio οὐσία/ποιόν (resp. ὑποκείμενον/μορφή) de toda substancia concreta. Cf. *Sophia JCti* ed. Till 215 (87) 15 ss.) : véase Benz, *M. Victorinus* 83 ss. ; Scipioni, *Ricerche sulla Cristologia di Nestorio* 98 ss. et passim.

[55] IV. trat. del *Cod. Jung* (p. 54) apud Puech-Quispel VC IX (1955) 83 s.

[56] *Vita Mos.*, theoria II §§ 234 ss. ed. Daniélou p. 107 ss.

DIOS LUZ

La Gnosis que tanto reparo mostraba en definir al primer principio, amontonando epítetos negativos o prefijos de eminencia, no se arredró ante la idea de concebirlo como Luz.

> El (verdadero) Dios ... se halla en la luz pura, a la cual no hay vista que pueda mirar [1]. Es Luz ... La Luz inmensa, la santa limpia Pureza, el Indescriptible, perfecto, incorruptible [2].
> Aquel que se entiende a sí mismo en la propia Luz que le rodea; el cual es la fuente del agua viva, la Luz llena de pureza. El manantial del espíritu fluía del agua viviente de la Luz, y El (= Dios) se la otorgaba a todos los Eones y a los mundos, a cada cual en su manera. El conoció su propia imagen, al verla en el agua pura de Luz que le rodeaba ... [3]

El valentiniano Tolomeo contrapone así las naturalezas del Adversario, del Dios Bueno, y del Demiurgo:

> La esencia del adversario (= demonio) es corrupción y tinieblas; porque éste es material y complejo (ὑλικὸς... καὶ πολυσχιδής). La esencia del Padre Ingénito del universo es en cambio incorrupción y Luz autoexistente (ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοόν) [4], simple y homogénea. La

---

[1] Lo mismo *Pistis Sophia* GCS 3 ss.; *Orphicor. fragm.* 5, 15 ss. Abel (apud Clement. *Strom.* V, 78, 5); ps. Clem. *Homil.* XVII 16, 2 ss. (Rehm 238, 9 ss.): otros textos apud Wetter, *Phos* 30 s. 87 ss.; *Sophia JCti* 207 (83) 16; Schmidt TU 8 p. 440 ss.; Elter, *Gnom. hist.* 153-186.

[2] *Apokr. Ioh.* Till 87 (23) 1 s. 14; 89 (24) 6 s. cf. 83 (21) 10; 91 (25) 9 ss. 22.

[3] *Apokr. Ioh.* 93 (26) 15 ss. Los ejemplos podrían multiplicarse: cf. A. Dieterich, *Abraxas* 97 ss.

[4] La luz incorruptible (φάος ἄφθιτον) aparece en la inscripción gnóstica (valentiniana ?) de la Via Latina (CIG 9595 a): bibliografía apud Dölger, *Ichthys* I. 169 n. 1: cf. infra p. 408 ss.

esencia por último de éste (= del Demiurgo) aunque dió lugar a una doble dynamis, es por sí Imagen del (Dios) Supremo [5].

Análoga concepción invade todo el tratado anónimo Bruciano. Hay en él páginas que semejan un himno al Dios Luz:

> Yo te bendigo, Padre de todos los padres de Luz. Yo te bendigo Luz infinita que excedes toda infinitud. Yo te bendigo, Luz impenetrable, que superas todo Impenetrable. Yo te bendigo, inefable Luz, que estás sobre todo Inefable ... [6]

La Luz es el substrato de lo divino, y viene aplicada a todo aquello que participa de su naturaleza desde el Indivisible y Dios Supremo, pasando por el Unigénito, hasta el cuerpo del Salvador y los gérmenes divinos esparcidos por el kosmos inferior.

Es más. Por contraste con la región de las tinieblas que lo es también de la muerte, la región de la Vida pasa por lugar de la Luz y del descanso, donde habita Dios [7], el Padre Incorruptible e Inmortal « Dios de las cosas escondidas, el solo Luz y Vida » [8].

Los documentos restantes del *Brucianus* y *Askewianus* descubren análoga ideología. Todos ellos enseñan el mismo esquema del universo, con las mismas tres regiones: la de la Luz pura, la del κερασμός (mezcla de Luz y de materia), y la del κόσμος o

---

[5] Tolomeo, *epla. ad Flor.* apud Epiph. *Pan.* 33, 7, 7 (Holl I. 457, 4 ss.): cf. de Beausobre, *Hist. Man.* I. 466; Baeumkehr, *Witelo* 364 s.

[6] *Anon. Bruc.* MS f 143 v ed. Baynes 26: véase ibid. 32 s. 36; ed. Schmidt GCS 364, 37 ss. La *Ecloga profética* XXI de Clemente Al. desarrolla todavía mejor esta idea. Para entender a Dios « haga el hombre lo posible por concebir una Luz grande, superior a la mente y hermosísima, inaccesible (cf. 1 *Tim* 6, 16), en posesión de toda noble virtud y de toda potencia buena, cuidadosa de todo, misericordiosa, impasible, buena, sabedora de todo y que todo lo conoce de antemano, pura, dulce, espléndida, incorruptible ».

[7] MS f. 134 r ed. Baynes 175: GCS 360, 8 ss.: cf. Schmidt TU 8 p. 536 ss. 366. - La Luz, región de la divinidad, frecuente en el Mandeísmo (cf. Nötscher, *Qumran texte* 124 n. 43) y mucho antes en el Maniqueísmo (cf. Cumont, *Recherches* II. 127 s.; Chavannes-Pelliot JA 1911 p. 533 n. 1).

[8] MS f. 136 r ed. Baynes 179: GCS 352, 32; 344, 12; *Pistis Sophia* 103, 16. 20: cf. Wetter, *Phos* 55.

región de las tinieblas (« caligo materiae ») [9]. Singularmente el primer libro de Jeû describe al ser supremo como un Dios inaccesible, a cuya esencia pertenece la Luz [10], el cual lo saca todo de Sí como irradiación voluntaria [11] por un proceso emanativo purísimo, especialmente sensible en el origen del Salvador, Angel o Anthropos de Luz [12].

Al identificar tales conceptos (divinidad = luz) los gnósticos hablan de una luz Superior. Algo como una substancia divina purísima que junta en sí propiedades tan espirituales como las del conocimiento, mente, poder, razón, sabiduría, vida ... [13] La doctrina era antiquísima.

---

[9] Cf. Koestlin, apud C. Schmidt, *Gnostischen Schriften* TU 8 p. 346 ss. véase Nötscher, *Qumran texte* ss. 132 ; C. Schmidt, *Gespräche* TU 43 p. 124 ss. ; Usener, *Götternamen* 177 ss.

[10] Con probable inspiración en 1 *Tim* 6, 16 : vide infra p. 48 ss.

[11] Cf. C. Schmidt TU 8 p. 369 s.

[12] Cf. Baynes, *Treatise* 141 ; *Sophia JCti* ed. Till 197 (78) 16 s. ; Zósimo, *Coment. a la letra* Ω, c. 18 : cf. Reitzenstein, *Poimandres* 106 = Festugière RHT I², 271.

[13] Cf. Wetter, *Phos* 61 ; Nötscher, *Qumran texte* 109 ss. (la luz en los apócrifos judíos) 132 ; Schoeps, *Gnosis* 46 ss. ; Bousset, *Hauptprobleme* 88 s. recoge singularmente los testimonios de *Recogn.* II. 49 y 70. Algo iluminan en este punto los paralelos maniqueos, que desarrollaron la misma mentalidad. Copio de Baur, *Manichäische Religion* p. 14 s. : « Der gute Gott ist de Vater des Lichts (cf. August. *de nat. boni* c. 42) ; sein Wesen ist lauterer Lichtglanz, Wahrheit und Heiligkeit, Grösse und Herrlichkeit, Ueberfluss und Seligkeit » : cita la *Epla. Fundam.*, apud Aug. *Cont. Epist. Man.* c. 7 : « In exordio fuerunt duae substantiae a se divisae : luminis quidem imperium tenebat Deus pater in sua sancta stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura ipsa verus, aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes. In unoquoque autem membrorum eius sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum. Ipse vero pater, in sua laude praecipuus, magnitudine incomprehensibilis, copulata habet sibi beata et gloriosa saecula, neque numero neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem sanctus atque illustris pater et genitor degit, nullo in regnis eius insignibus aut indigente aut infirmo constituto. Ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint ». Cf. Puech, *Manichéisme* p. 164 n. 296 s. - Para los cinco miembros luminosos de Dios véase Waldschmidt-Lentz, *Stellung Jesu* 41 ss. En el *Avesta* cf. *Vendidad*, Fargard II § 131 vers. de Harlez p. 24 (cf. 14). — Asimismo ps. Clem. *Hom.* XI, 29, 3 (168, 22 ss.) ; *Hom. III*, 27, 3 (66, 22.) ; *Asclepius* 32 ; y sobre todo Baynes

Dios, para ellos (= los Brahmanes) — escribe s. Hipólito — es Luz, no ciertamente la que se ve, ni parecida al Sol y al fuego, sino el Dios Logos; pero tampoco el Logos (o palabra) articulado, sino el del Conocimiento [= el Logos mental] por cuyo medio son visibles a los sabios los misterios ocultos en la naturaleza [14].

La noticia se halla confirmada por los *Upanishads*. Brahman Atman Purusa se concibe como Luz y Resplandor, no visibles a nuestros ojos, sino escondidos en aquello que a nuestros ojos brilla; perceptibles solo por visión indirecta [15].

Los Zervanitas apuraron más. Zurvân, según ellos, no es Dios de Luz, sino superior a Ohrmazd, verdadero dios de la Luz [16].

Pudo muy bien haber en la Gnosis elementos que distinguieran entre la índole superior del Dios Supremo y la Luz accesible del Unigénito, como lo hacían los Zervanitas. Como quiera, la naturaleza luminosa del Dios ignoto, sin ulteriores perfiles, había entrado de lleno en el mundo helénico [17].

* * *

Al ir a señalar la índole típica de la Luz divina, los gnósticos hubieron de sentir análoga dificultad que ante la definición misma del Ser Supremo. No era una Luz sensible [18], sino venida

---

Treatise p. 51. 70 y 149 singularmente interesantes para determinar las modalidades de la vida eterna.

[14] *Ref* I, 24, 2 (W. 28. 5 ss.); de Beausobre, *Hist. Man.* I. 467. Véase Festugière RHT I p. 35 y con más amplitud J. Filliozat, *La Doctrine des Brahmanes d'après s. Hippolyte*, Rev. de l'Hist. des Religions t. 130 (1945) 65 ss.

[15] Cf. *Katha-up.* V, 15; apud Hume 358; *Mundaka-up* II, 2, 9 s. (Hume 373): « In the highest golden sheath Is Brahma, without stain, without parts. Brilliant is It, the light of lights — That which knowers of the Soul (Atman) do know! The sun shines not there, nor the moon and stars; These lightnings shine not, much less this [earthly] fire! After Him, as He shines, doth everything shine. This whole world is illumined with His light ». Véase también *Chandogya-up.* III, 13, 7 apud Filliozat a. c. 67: Hume 209; cf. Beausobre, *Hist. Manichée* I. 466 ss.

[16] Cf. Zaehner, *Zurvan* 55 s. contra Reitzenstein, *Iranische Erlösungsmysterium* 177 n. 2, y confirmando la tesis de Darmesteter, *Ohrmazd et Ahriman* 333.

[17] Cf. Bousset, *Hauptprobleme* 87 ss.; Brandt, *Mandäische Religion* 41 s.

[18] Cf. ET 5, 3.

de arriba [19], y de superior naturaleza [20]. Ni siquiera podía denominársela «luz intelectual» (φῶς νοερόν): ello significaría que los seres intelectuales (τὰ νοερὰ) la entenderían naturalmente.

Era una Luz sobre toda Luz. Una Luz simple [21], de que participan los elementos inteligibles y eternos, pero muy superior a ellos. Luz por el mismo título que Vida, igual que el Logos iohanneo. Dios contenía en sí, al menos virtualmente, como Luz y Vida indiscriminadas y simples, la luz y vida del Verbo. En tal sentido era la primigenia Luz y Vida, de que procederían las de los eones, a partir del Unigénito [22].

El Fuego (πῦρ) y el Espíritu (πνεῦμα) se prestaban a parecidas consideraciones [23]. Algunos gnósticos prefirieron representar a Dios, a la manera estoica, como un Fuego sublime e inmenso. Su idea coincide exactamente con la teología del Dios-Luz. No dice más la Luz (τὸ φῶς) para un valentiniano ni para un ofita el

---

[19] Cf. ET 4, 2.

[20] La luz escondida en el Salvador humanado y la del Unigénito se identificaban, según Clemente Al.: cf. *ET* 4, 2 y 8, 3.

[21] Cf. los docetas de s. Hipólito, *Ref* VIII, 9, 3 (228, 7 ss.). Véase cómo habla s. Agustín en uno de sus sermones (*Sermo* IV n. 5): « Non tibi proponas, quia aliquid tale est Deus, quale vides in caelo vel lunam vel solem vel sidera vel quidquid fulget et splendet in caelo : non hoc est Deus. Sed ne iterum ideo tibi non videatur Deus quod sol, quia sol tamquam rota quaedam est, non immensum lucis spatium ; et dicas tibi : Ergo Deus infinitae lucis est et immensae : ut quasi tendas ipsum solem, et facias illum non habere finem, nec hac nec illac, nec sursum nec deorsum ; et tamen lucem tibi immensam proponas Deum : nec hoc est Deus. Deus quidem habitat lucem inaccessibilem : sed talis lux non est rota nec potest esse nota oculis carnis ». Cf. Baur, *Manich. Relig.* 15 n. 14.

[22] Cf. *Epla. Apost.* ed. Schmidt-Wajnberg TU 43 p. 64, 1 ss.: « Ihr werdet ein Licht erblicken, das heller als das Licht leuchtet, und vollkommener ist als die Vollkommenheit. Und der Sohn wird durch den Vater, das Licht, vollkommen werden, denn vollkommen ist der Vater, der den Tod und die Auferstehung vollbringt, — und eine Vollkommenheit, die vollkommener ist als das Vollkommene ... » Cf. ibid. p. 262 s.

[23] No es que la Gnosis, en general, haya identificado la Luz y el Fuego, *Phos* y *Pyr*: cf. Bousset, *Schulbetrieb* 183 y notas. Hay identidad en casos concretos: v. gr. entre el Fuego Primigenio de los simonianos [apud Hippol. *Ref* VI, 9, 10 ss.] y la Luz divina de los valentinianos: cf. también los Docetas [apud Hippol. *Ref* VIII, 10, 1 (229, 8)] donde el Fuego es una emanación de la Luz [cf. Ibid. VIII, 9, 6 (228, 25)]. - Entre los escritos pseudoclementinos juega en cambio papel destacado la antítesis entre la *Luz* y el *Fuego*: cf. Cullmann, *Roman pséudo-clémentin* 192 s. y sobre todo Strecker, *Judenchristentum* 188.

«lumen incorruptibile» que el Fuego (πῦρ) para los simonianos. La sublimidad o eminencia que todos tratan de corregir al situar su concepto por encima de las categorías humanas, iguala prácticamente la idea de Luz con las de Fuego, Espíritu, Vida, y otras [24] que han pasado asimismo a los eclesiásticos [25].

Por su misma sublimidad, la Luz primigenia se hallaba envuelta en tinieblas (εἰς τὸν γνόφον) [26]; y no sólo para quienes

---

[24] Para Luz = Vida véase CH XI, 17 ; XIV, 10 ; I, 12. 17 ; *anon. Bruce* GCS 361, 16 ; 352, 32 ; 344, 12. Cf. J. Kroll, *Lehren* 21 s. Otros muchos lugares en Wetter, *Phos* 56 ; W. Bousset, *Kyrios Christos* 208 ss. ; C. Schmidt, *Epla. Apostol.* 261 ss. ; E. Peterson, *Eis Theos* 38 ss. ; Fr. Muszner, *Zoe* p. 164 ss. ; Aalen, *Licht* 63 ss. (con bibliografía en 63 n. 1) 315. Para Luz = Espíritu cf. Wetter, *Phos* 8 y 51 — Para lo blanco (λευκόν) como expresión de la índole típica del ἀγαθόν Carcopino, *Pythagorisme* 21 ; Dölger, *Ichthys* II. 354 ss. 406 n. 2.

[25] S. Ireneo habla de la « Luz paterna » (*adv. haer.* IV, 20, 2) como de algo vital (IV, 20, 5 cf. asimismo IV, 14, 1) que se deja ver a lo largo de la economía, con mayores y crecientes destellos (IV, 20, 4). Cristo es para s. Ireneo la « Luz del Padre » (III, 11, 5 : Sagn. 188, 2), del Dios de la gloria y de la claridad (III, 12, 11 : Sagn. 238, 1 : cf. IV, 19, 2), que como sol divino alimenta el organismo cristiano con una gnosis cada vez más vital y fecundante (IV, 29, 1), hasta consumarlo en la comunión con Dios que es « vita et lumen et fruitio eorum quae sunt apud eum bonorum » (V, 27, 2) : cf. V, 28, 1 ; V, 20, 1 : véase P. Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus*, ZkTh 58 (1934) 522. Lo mismo Orígenes, que construye gran parte de su doctrina de la procesión del Verbo *a Patre* sobre tan significativo concepto, apoyado en textos escriturarios cf. *de Princ.* I, 2, 6 (V p. 36, 6 s.) : « Lumen est verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum (*Ioh* 1, 9), sed nihil habet commune ad solis huius lumen ». Otros textos apud Koetschau vol. V p. 33 aparato ; y últimamente en H. Crouzel, *Origène* pp. 89 s. 113 s. Sobre el φῶς πατρικόν véase Loofs TU 46, *Theophilus* 412, 1; entre gnósticos v. Iren. I, 3, 6 ; 30, 1 [Carcopino, *Pythagorisme* 124 n. 127, cita la célebre inscripción de la Via Latina (cf. supra p. 38, 4): su versión por Renan (*Origines* VII. 147) figura también en S. Reinach, *Cultes, Mythes ...* V. 337 s.] - Los *Oracula Chaldaica* hablan de πατρογενὲς φάος (apud Jackson, *Zoroaster* 262 verso 20). - Entre los SS. PP. Dios = Luz tiene importancia para s. Agustín (cf. Theiler, *Porphyrius* 50 in fine) ; s. Gregorio Magno (*Frickel*, Deus totus 49 ss.) ; el ps. Dionisio (cf. H. Ch. Puech, *Ténèbre* 34 ss.) y otros (cf. Bäumkehr, *Witelo* p. 364 ss.). - Para el concepto judaico que sin duda influyó también mucho en los eclesiásticos cf. Aalen, *Licht* 196 ss. 315 ss. et passim.

[26] Cf. *Ps* 104, 2 ; *Enoc etióp.* 14, 20. Véase sobre todo *Ex* 20, 21 pasaje socorrido por Filón y los autores eclesiásticos : v. gr. Orígenes, *C. Cels.* VI, 17 y sobre todo s. Greg. Niseno (*vita Mosis*, theoria II 162 ss.) estudiado por H. Ch. Puech, *Ténèbre* 49 ss. y por el P. Daniélou, *La colombe*

por su incredulidad, ignorancia e indignidad eran incapaces de sostener la vista del esplendor divino, sino para cualesquier creaturas, ángeles u hombres [27].

La Gnosis heterodoxa llevó sin embargo por otra parte sus preferencias, concibiendo a Dios como la región de la Luz suprema, sin ulteriores modalidades [28]. Entendida la esencia divina como una inmensa incircunscrita Luz, se legitimaba de manera sensible su incomprensibilidad. Dios era incomprensible e incognoscible, primero por infinito [29].

Antes de que la Luz divina se hubiera configurado y circunscrito dando lugar a los eones, constituía juntamente la Divinidad y el lugar del descanso divino. Luego que vino la Economía gratuita, Dios pasó a constituir una región de reposo para los demás [30].

Por otra parte, de la región de la Luz divina cayeron So-

---

et la tênèbre 409 ss. Para otros autores, Puech a. c. 33 ss. Sobre la diferencia entre γνόφος y σκότος en el ps. Areopagita, Hornus, *pseudo-Denis* 411 s. n. 19.

[27] Cf. Clem. Al. *Strom* V, 78, 3 (St. II. 378, 1 ss.) : véase asimismo *Strom* II, 6, 1 ; V, 71, 5. El Alejandrino se inspira en Filón (*de post. Cain* 14 : cf. *de mut. nom.* 7). Los gnósticos dieron al γνόφος un significado todavía más preciso al hablar de los tres Logos o Eones en quienes primero se manifiesta la divinidad. Cf. Hippol. *Ref* V, 20, 1 ; VIII, 8, 5. Clemente en cambio pone aquí los fundamentos de la teología apofática y del conocimiento místico *en las tinieblas* : véase la bibliografía citada por Th. Camelot en nota a *Strom* II, 6, 1 : singularmente Puech, *Ténèbre* 36 ss.

[28] Véase lo dicho en *Est. Valent.* V. 110 ss. (αὐγή).

[29] Del Infinito (ἀπέραντον) en el sentido de Reino de la Luz, o Luz Infinita habla en varias ocasiones *Sophia JCti.* 87 (215) 13 s. 93 (227) 19 ; más claro 78 (197) 17 ; 81 (203) 17 ss. et passim. Véase *Secrets d'Hénoch*, prol. in fine y c. 11, 8 (φῶς ἀμέτρητον) ; s. Ign. Ant. *Rom.* 6, 2 (καθαρὸν φῶς) ; *Mart. Perp.* XI (lucem immensam) ; *Act. Pionii* 22, 1 in fine ed. Krüger 56, 37 (τὸ πλατὺ καὶ μέγα φῶς) ; 5, 4 (48, 30) : otros pasajes apud Schlier, *Ignatius* 172 ; y en las notas al *Evang. Veritatis* 32, 29 s. (p. 57).

[30] Algo apuntamos (supra p. 41, 16) sobre la diferencia introducida por el Zervanismo entre Dios y la Luz infinita, primer resultado del acto creativo (cf. Zaehner, *Zurvan* 209. 391). Para las relaciones entre Dios, la Luz y el Descanso, tal diferencia apenas cuenta. La Luz hecha según *Gen* 1, 3 (« fiat lux ») la legitimaba ampliamente, siempre que se confundiera con el reino de la bienaventuranza (ángeles y predestinados) : cf. si lubet Aalen, *Licht* 73 ss. *A fortiori*, si la Luz (*resp.* el Día primero) de *Gen* 1, 3 se refería al Hijo de Dios. Cristo, Hijo de Dios. sería el lugar de la bienaventuranza, como medio objetivo de llegar a la visión del Padre : cf. infra p. 456 ss.

phia y los hijos de Dios [31], y a ella han de tornar según los designios divinos, como « hijos de la luz » [32].

La salvación consiste en adentrarse en la Luz y hacerse Luz [33].

La idea de Luz se presta a subrayar lo ἀειδὲς καὶ ἀσχημάτιστον de Dios ; su falta de dimensión y cuantidad [34] ; y también la suerte de los predestinados que al entrar en Dios dejan sus formas e índole sexual para hacerse « sicut angeli dei » (ἰσάγγελοι) compenetrados con la eterna e inefable Luz, sin perder su individualidad [35].

---

[31] Cf. Wetter, *Phos* 76, 95 s. ; Schlier, *Ignatius* 172 donde cita a Iren I, 30, 2 y 1, 4, 1 ; con más amplitud F. Cumont, *Lux Perpetua* 131 ss. y sobre todo el P. Festugière RHT III. 27-62 especialmente 42 ss.

[32] Cf. C. Schmidt TU 8 p. 463 n. 1 ; Muszner, *Zoe* 169 n. 375 ; Usener, *Weihnachtsfest* 170 s.

[33] Cf. *Od. Salom.* XI, 16 ; XXI, 5 ; XXIX, 6 ; 1 *Clem.* 59, 2 ; 2 *Clem.* 1 ; *Act. Thom.* cc. 28. 111. 130 ; CH VII, 2 ; 1, 32 ; *Epla. Apost.* ed. Schmidt p. 74, 3 ss. cf. ibid. p. 262. Otros lugares apud Wetter, *Phos* 75 s. Para la igualdad Luz = Bienaventuranza, entre los judíos, P. Volz, *Eschatologie* 364 ss. y más general Aalen, *Licht* 64 ss. 195 ss. 315 ss. El fin del gnóstico es convertirse en Luz estable y firme (φῶς ἑστὸς καὶ μένον) : así ClementeAl. *Strom.* VII, 57, 5 (St. III. 42, 9 s.). Al igual de la Luz misma de Dios (*Strom.* I, 163, 6 II. 102, 18 s.) : véase Völker, *Clemens* 424. Este último concepto había de pasar decididamente a s. Gregorio Niseno bajo la forma de ἑστῶσα φύσις : cf. los lugares citados por Völker, *Gregor von Nyssa* 34 notas. Puede verse Courcelle, *Confessions* 114 ; Festugière RHT IV. 241 ss. ; Aalen, *Licht* 197 n. 1 ; Casel, *de Silentio* 77. 111.

[34] Análogas ideas apud Greg. Nyss. cf. *Volker* o. c. 34.

[35] Cf. *Pistis Sophia* c. 143 : GCS 245, 20 ss. Darauf sprachen seine Jünger zu ihm : « Rabbi, offenbare uns das Mysterium des Lichtes Deines Vaters, da wir Dich sagen hörten : Es giebt noch eine Feuertaufe, und es giebt noch eine Taufe des heiligen Geistes des Lichtes, und es giebt eine geistige Salbung, welche die Seelen zu dem Lichtschatz führen. Sage uns nur ihr Mysterium, auf dass wir selbst das Reich Deines Vaters ererben ». Es sprach Jesus ihnen : « Es giebt kein Mysterium das vorzüglicher ist, als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Oertern der Wahrheit und der Güte, zum Orte des Heiligen aller Heiligen führen wird, zu dem Orte, in dem es weder Frau noch Mann giebt, noch giebt es Gestalten an jenem Orte, sondern ein beständiges, unbeschreibbares Licht » ... Cf. C. Schmidt TU 8 p. 366. Sobre el concepto de *Luz* en la literatura gnóstica copta cf. Fr. Muszner, *Zoe* p. 44 s. ; Liechtenhan, *Offenbarung* 143 ss.

Idéntica concepción pasó de una manera todavía más realista a los escritos ps. clementinos : cf. *Homil.* XVII, 16, 5. La carne se convertirá en

La deificación final no acaba con la personalidad de los predestinados. Y probablemente su compenetración con la Luz divina no tiene lugar « primo et per se » en el Dios Supremo, sino en el Unigénito que es la medida (μέτρον) de Dios. Mediante la Crasis con el Unigénito adquieren su forma y demás cualidades, entrando en posesión de las propiedades divinas diseminadas míticamente entre los eones del Pleroma [36]; y perdiendo las que tenían aquí abajo, dispersos en el κερασμός de luz y tinieblas característico del mundo sensible.

* * *

A pesar de hallarnos en una atmósfera dominada por el alegorismo no parece lícito atribuir a la expresión φῶς relativa a la divinidad, un valor de mero símbolo [37]. Contiene un significado positivo, en fuerte contraste con las fórmulas de teología negativa con que interfiere. ¿ Cómo explicar el fenómeno ? [38]

Al adoptar el concepto Dios = Luz, la Gnosis heterodoxa heredaba un tema común a los pueblos más diversos, y de una filosofía espontánea. « No pudiendo los hombres concebir nada más hermoso, más puro, más incorruptible que la Luz, imaginaron fácilmente que la naturaleza más excelente había de ser una perfectísima Luz » [39]. El tema sufrió modificaciones para

---

luz, cuando seamos ἰσάγγελοι, para contemplar a Dios, de otra suerte invisible : ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται. Entre los eclesiásticos adopta un lenguaje análogo el Alejandrino Clemente : *Strom.* VII, 79, 4-5 (cf. VII, 5, 5).

[36] Cf. si lubet Iren. I, 2, 6 ; *ET* 64 y lugares paralelos.

[37] C. Schmidt, *Epla. Apost.* TU 43 p. 262 : « Das sind keineswegs nur symbolische Ausdrücke, sondern es verbinden sich damit ganz realistische Vorstellungen. Gott ist das Licht ; sein Reich ist das Lichtreich, in das die Christen nach dem Endgericht geführt werden ». Cf. Baeumkehr, *Witelo* 360. 370 ss. 395 et passim.

[38] Cf. si lubet Nock, *Concerning* p. XCIX n. 10 con abundantes noticias ; y mis *Est. Valent.* V. p. 111 ss.

[39] Así I. de Beausobre, *Hist. Man.* I. 466 : cf. asimismo Baur, *Manichäische* 14 ss. ; Waldschmidt-Lentz, *Stellung Jesu* 48 ss. En sentido análogo se expresaba ya Clemente Alejandrino (*Adumbrat. in I. Ioh* 1, 5) : « *Quia Deus*, inquit, *lumen est.* Non essentiam divinam exprimit, sed declarare volens maiestatem Dei, quod melius est et excellentius apud homines proprie divinitati coaptavit. Sic et Paulus *lumen* vocans *inaccesibile* (1 Tim. 6, 16). Sed et ipse Iohannes in eadem ipsa Epistola *Charitas*, inquit, *Deus est* (1 Ioh. 4, 16). Virtutes significans Dei, quoniam clemens est et miseri-

acomodarse a las diversas ideologías, adquiriendo mayor o menor densidad o extensión. Y así tuvo orquestaciones muy felices, como la referida por el neoplatónico Porfirio en la « Vita Pythagorae » [40]. Según los Magos persas (discípulos de Zoroastro ?) Ohrmazd, el dios bueno, tenía un cuerpo parecido a la Luz y un alma parecida a la Verdad [41].

Entre los gnósticos cristianos, la idea hubo de adoptar en gran parte una impostación escrituraria. Así lo requería su habitual inspiración en los libros canónicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Desde la Luz inaccesible donde habita Dios [42] hasta la diminuta luz que ilumina la llegada del Esposo[43] hay una gama infinita de luces intermedias. Está la Luz del Tabor, la de los Angeles, la Claridad de los cuerpos resucitados [44]. Está igualmente la distinción entre « luz sensible », « luz inteligible » y « luz increada » [44a].

---

cors, et quia lumen, hoc est iustos secundum profectum animi per charitatem constituit. Lumen ergo Deus qui est inenarrabilis secundum rationem substantiae. *Et tenebrae*, inquit, *in eo sunt nullae*. Hoc est nulla iracundia, nulla passio, nulla circa quemquam mali retentio, nullum perdens, sed cunctis salutem tribuens. Lumen autem significat, vel praecepta legis vel fidem vel doctrinam. Tenebrae vero horum contraria, non veluti altera via sit ». Aquí sin embargo se desvía mucho el Alejandrino hacia la aplicación simbólica.

[40] C. 41 : véase Windischmann, *Zoroastr. Studien* 261 ; Bidez-Cumont, *Mages Hellénisés* II. 38 n. 2.

[41] Literalmente : « porque según oyó (Pitágoras) decir a los Magos, el cuerpo del dios que ellos denominan Oromazdes, se parecía a la luz, y el alma a la verdad » : cf. si lubet de Beausobre, *Hist. Man.* I. 466 s.

[42] Cf. 1 *Tim* 6, 16.

[43] *Mt* 25, 1 ss.

[44] Sobre los problemas teológicos en torno a esta clase de luces véase en último lugar E. Candal, *Argiro contra Dexio* (sobre la luz tabórica) OCP 23 (1957) 80-113 especialmente 87 ss.

[44a] Les étapes du dépassement des limites intellectualistes d'Origène-Evagre, dans le problème de la vision de Dieu, peuvent être trouvées chez s. Maxime (*Schol. in N. D.* I, 4 : PG 4, 197. Hoy se discute la paternidad maximiana de estos Escolios), chez s. Jean Damascène (*Hom. sur la Transf.*, 12 : PG 96, 564 s.) et, enfin, chez s. Syméon le Nouveau Théologien, notamment dans sa doctrine de la lumière increéée. La distinction entre « lumière sensible », « lumière intelligible » et « lumière increéée », qui transcende l'opposition des deux premières, sera nettement exprimé dans le *Tome hagioritique* qu'il faut attribuer à s. Grégoire Palamas. La mystique de la Lumière divine recevra ici son fondement théologique. - V. Lossky, *La « Vision face à face »* 527.

Lo inaccesible de la Luz (τὸ φῶς ἀπρόσιτον)[45] subraya muy bien, según el gusto de la Gnosis, la incomprensibilidad de Dios[46].

Clemente Alejandrino asentó sobre tan simple idea, en páginas de fuerte sabor gnóstico, una curiosa teoría. Había en primer lugar el « fuego inteligente », los ángeles. Seguía la « luz inteligente ». Venía luego, superior aún a la « Luz inteligente », la « Luz inaccesible », esto es, el Unigénito (« rostro del Padre »). El Alejandrino da a entender que el Padre, por su « informidad e indiferenciación » se halla en un estadio superior, como algo invisible, hecho visible en el Hijo y accesible en la Luz inaccesible del Unigénito[47].

---

[45] 'Απρόσιτον « hapax legomenon » en la Escritura: cf. si lubet Filón, *de vita Mosis* III, 2 comentando *Ex* 33, 20 ; Gregor. Nyss. *Vita Mos.* theoria II § 188 ed. Daniélou p. 91. Pueden verse asimismo C. Spick in 1 *Tim* 6, 16 ; H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré* 112 ; Aalen, *Licht* 195 ss. 314 ss.

[46] Sobre el φῶς ἀπρόσιτον, en contraste con el φῶς ἀληθινόν habrían de construir en parte los Arrianos su distinción substancial entre el Padre y el Hijo (cf. infra p. 53 s.) : véase entre tanto Atenágoras, *Supplic.* 16 (Schw. 17, 7) ; s. Gregor. Nazianc. *Orat.* 43 (apud de Beausobre I. 468) ; Origen. *In Ioh.* apud Pamphil. *Apolog.* 5 (GCS Origenes IV. 563, 1 ss. Preuschen) : inter opera Hippol. ed. H. Achelis GCS I/2 pp. 258, 31 y 261 7 s. : véase Dölger, AuC VI 4 ss. ; *Sol Salutis* ed. 2. p. 158 s. Cf. asimismo ps. Dionisio, *div. nom.* IV, 11 PG 3, 708 D y los comentaristas antiguos de 1 *Tim* 6, 16 ; últimamente Kretschmar, *Trinität* 85.

[47] Cf. omnino *ET* 10-12. La diferencia gradual de resplandor y fuerza en la Luz, como expresión cualitativa y cuantitativa de la dignidad que corresponde a las regiones del universo y sus habitantes, constituía un tema general del helenismo, en consonancia con la teoría de Tolomeo : cf. Boyancé, *Songe* 65 ss. Y se deja ver hasta la saciedad en *Pistis Sophia* : cf. ed. Schmidt GCS 3, 16 ss. ; 4, 33 ss. ; 5, 20 ss. ; Proclo, *in Parmen.* 48, 24 Klibansky : ibid. 90 s. Cf. Dieterich, *Abraxas* 48 ss.

Para la escala de los seres graduada en función de la Luz, tiene singular interés s. Gregorio Nacianceno, *Orat.* 40 §§ 5-6 PG 37, 364 B ss. donde se resumen las etapas de la Economía con arreglo a sus manifestaciones : » Dios es la Luz suma, inaccesible e inefable. La mente no le puede comprender, ni la palabra expresar. Ilumina a toda naturaleza racional. Es en lo inteligible lo que el Sol en lo sensible ... Segunda Luz (es) el ángel, efluvio o participación de la primera Luz que posee la iluminación por inclinarse hacia aquella y servirla. Se le reparte quizá la iluminación con arreglo al orden de su jerarquía, o más bien se sitúa a la medida de su iluminación. Tercera Luz, el hombre, lo que es manifiesto aun a los de fuera (a los paganos), pues al hombre le llaman φώς por el poder de la razón que hay en nosotros [Cf. Zósimo, *Coment. sobre la letra* Ω c. 11 : Festugière RHT I 270 ; véase también Aristóbulo (apud Euseb. *Praep. ev.* XIII 12, 9) : Reitzenstein, *Vorgesch. d. chr. Taufe* 131 ; Cullmann, *Roman*

Los ángeles vienen caracterizados con un término estoico (νοερὸν πῦρ) [48] que tiene su doble, también estoico (πνεύματα νοερά) [49], particularmente significativo por sus interferencias bíblicas [50]. Como fuego y espíritus inteligentes, los ángeles no llegan a la categoría de « luz inteligente ». La Luz es un fuego purificado, así como la luz inaccesible del Unigénito representa una etapa superior de la propia « luz inteligente » [51].

Según Clemente, el Dios Supremo solo resulta accesible en la forma del Hijo, rostro del Padre [52], en la cual los ángeles (« luces inteligentes ») contemplan al Padre. La trascendencia de Dios no sufre menoscabo con la identidad Luz = Dios, pues merced a su incircunscripción primigenia resulta más inaccesible

---

pséudo-Clementin 197 n. 4] ... Conozco también otra Luz, que expulsó las tinieblas primeras o las dividió : lo que primero subsistió en la creación visible ... « El Nacianceno pasa a catalogar otras luces, de índole varia : el primer precepto dado al hombre, la Ley mosaica, el fuego que se le apareció a Moisés en el Sinaí, la columna ígnea que acompañó a los Israelitas ... Y así va enumerando muchas manifestaciones de la Luz hasta llegar al Bautismo. — Otros lugares en Baeumkehr, *Witelo* 371 s.

Por lo que hace a los gnósticos, el P. Refoulé en su edición *de praecr. haer.* de Tertuliano (SCh 46) p. 96 n. 2 escribe : « Les valentiniens divisaient l'humanité en trois espèces, les pneumatiques, « lumière de lumière et esprit de l'esprit », dont Seth était le père ; les psychiques, « lumière du feu », dont Abel était le père ; enfin, les hyliques, complètement ténébreux, fils de Cain ». - Ignoro de dónde tomó el P. las expresiones entre corchetes. De ser auténticas tendrían sumo interés por confirmar la escala antropológica en función de la luz.

[48] Expresión originaria de Heráclito, y muy celebrada por la Estoa (cf. Hippol. *Ref* I, 4, 2, W. 9, 21). S. Hipólito se la atribuye también a Empédocles (*Ref* I, 3, 1 W. 9, 6) : véase sobre todo *Ref* IX, 10, 6 largamente estudiado por Kirk, *Heraclitus* 349 ss. con algunas significativas citas de Clemente Al. Cf. si lubet von Arnim SVF II. 146, 18 ; 223, 2. 9 ; Heinze, *Logos* 101 ; Bidez-Cumont, *Mages Hellénisés* II. 106 n. 2 ; Edsman, *Baptême de feu* 128 n. 1 ; Cumont, *Fin du monde* 41 ss. ; Usener, *Weihnachtsfest* 65 ss. ; Dieterich, *Abraxas* 55 s.

[49] Véase Heinze o. et l. c. ; Zeller, *Philosophie* III/1⁴ p. 144 n. 1 ; para la comparación entre Heráclito y los estoicos, véase Zeller o. c. I/2⁵ p. 647 s. y III/1⁴ p. 145.

[50] Cf. *Hebr.* 1, 7 = *Ps* 104, 4.

[51] Cf. Sagnard, *Extraits* p. 83 n. 4 : « La hiérarchie des natures est expliquée par l'image du feu qui, purifié, devient lumière, puis lumière si éclatante qu'elle en est *inaccessible* (= le Fils, § 3).

[52] Cf. *ET* 10, 5 : véase *Strom.* I, 94, 4 ss. St. II 60, 22 ss. : Osborn, *Clement* 162 s. ; Stählin, aparato l. c. ; consúltese PG 39, 717 C con la nota 44.

aún que la Luz inabordable (= Unigénito) en que habita y se circunscribe. Mediante la forma del Unigénito, y a pesar de la inaccesible luminosidad de Este para los mortales e imperfectos, Dios se hace asequible sin menoscabo de su trascendencia a todos cuantos hayan sido galardonados con la visión intelectual [53].

Haya o no admitido la Gnosis heterodoxa la terminología clementina y su escala de luces [54], hubo de recoger sin duda la ideología relativa a la trascendencia de la Luz divina. Era una Luz superior al fuego inteligente de Heráclito (*resp.* Empédocles) y a los espíritus también inteligentes de la Estoa. Más digna aún que la luz propia de los ángeles. De una índole solo accesible en el Unigénito, y ya en El *luz inaccesible* por la superioridad misma natural, tan diversa de la angélica.

Es curioso que Clemente haya denominado al Unigénito y no al Dios Supremo « Luz inaccesible ». Los gnósticos, singularmente el autor de los libros de Jeû, no se cansan en cambio de glorificar al « Dios Inaccesible » en el Ser Supremo [55], origen de todas las emanaciones luminosas.

Tal actitud no parece tener de momento importancia alguna. Los anónimos autores del *Askewianus* y *Brucianus* solo hablan del Dios inaccesible. Quizá implícitamente dando por sabido que la « Luz inaccesible » del Unigénito es una primera emanación de la substancia inaccesible del Ente Supremo, dentro de la cual, como en una gasa purísima de Luz, habita el Ente Supremo. Así al menos, podrían justamente legitimar su exegesis a s. Pablo, en quien de seguro se inspiran unos y otros [56].

---

[53] Ibid. in fine : puede consultarse Wetter, *Phos* 88 s. Más adelante veremos si Dios se da a conocer « adecuadamente » en el Hijo : cf. p. 424 s. nota. Cf. si lubet Dölger AuC VI 147 ss.

[54] De acuerdo con la estoica de « fuegos » (ἄνθραξ φλόξ αὐγή) : cf. Filón, *de aetern. mundi* 17, traducible también por los estoicos mediante la otra serie πῦρ πνεῦμα αἰθήρ. Véase *Est. Val.* V 110 ss. Los ángeles de Clemente podrían compararse al ἄνθραξ, el Hijo Unigénito al φλόξ, la Suprema Divinidad a la αὐγή cf. si lubet, Zeller, *Philosophie* III/1⁴ p. 156 n. 2 ; Boyancé, *Songe de Scipion* 66 ss.

[55] Cf. sobre todo GCS 297, 29 ss.

[56] Probablemente influyó también *Ex* 19, 18 donde Dios aparece en medio del Fuego. Las interferencias con otras muchos textos (*Ps* 35, 10 ; 103, 2 ; 1 *Ioh* 1, 5) que recogen metáforas luminosas, justifican muy bien la idea : cf. si lubet Puech, *Ténèbre Mystique* 46 ss. Probablemente la nube luminosa que entre los Ofitas hace su aparición [*Apocr. Ioh.* 117 (38), 6 s.] a raíz del pecado de Sophia, envolviendo a Ialdabaoth, es una réplica de la « Nube Luminosa » emanada de la divinidad suprema, y configurada ya

Por lo demás, no siempre se mantuvo el Alejandrino constante en su manera de hablar. En la *Ecloga profética* XXI aplica el epíteto ἀπρόσιτον a la Luz divina (del Padre) ; y lo propio parece insinuar en algún pasaje de los *Stromata* [57] siguiendo una tradición conocida de Atenágoras [57a].

Tan significativo o más que el Alejandrino Clemente, resulta para la teología de la luz Tertuliano. Su doctrina coincide con la clementina en un punto básico : la diferencia ontológica entre el Padre y el Hijo, en función de la noción bíblica de Luz.

Según el africano Dios Padre es Invisible, mientras el Verbo, verdadero Hijo suyo natural, es visible. El Padre Inaccesible, el Hijo accesible. El Padre, al revés que para Clemente, se dice « Rostro del Hijo » [58], por ser quien le da al Hijo su autoridad. Por eso el « rostro del Hijo » era invisible, mientras el Hijo mismo resultaba accesible al hombre.

Semejante doctrina la orquesta el africano largamente. Baste citar algún pasaje relativo a la luz :

> Ne adiuvaret adversariorum praesumptionem quasi patrem ipsum vidisset (Iohannes), ad distinguendum inter

---

en el Unigénito. La misma concepción se descubre en los papiros mágicos, donde la Nube de Luz envuelve al Padre : London MS. OR. 6796 (4). 6796 ; Rossi, *Tratado gnóstico* : apud A. M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* vol. II p. 58 initio p. 181 post medium : cf. ibid. vol. III p. 22 s. Véase Riesenfeld, *Jésus transfiguré* 130 ss. ; H. Ch. Puech, *Ténèbre* 34 ss. - Nada decimos aquí de la doctrina clásica de Gregorio Palamas y los suyos : cf. Leo Allatius, *de perpetuo consensu* II 17.

[57] Cf. *Strom* VI, 32, 4 ; 57, 5.

[57a] *Supplic.* c. 16 : cf. Usener, *Weihnachtsfest* 67 ; supra p. 48, 46.

[58] Faciem autem suam dicit (Christus in theophaniis) Invisibilem Patrem, quis enim pater ? num facies erit filii, nomine auctoritatis quam genitus a patre consequitur ? non enim et de aliqua maiore persona congruit dicere « facies mea est ille homo » et « faciem mihi praestat » ? Pater, inquit, maior me est (*Ioh* 14, 28) : ergo facies erit filii pater. Nam et scriptura quid dicit ? Spiritus personae eius Christus dominus (*Thren* 4, 20). Ergo si Christus personae paternae spiritus est, merito spiritus cuius persona erat, id est patris eius, faciem suam ex unitate scilicet pronuntiavit. Mira res plane an facies filii pater accipi possit qui est caput eius : caput enim Christi deus (1 *Cor* 11, 3) : Tert. *adv. Prax.* XIV in fine. - Para Clemente el Hijo es el « rostro del Padre » por cuyo medio es conocido el Padre [*ET* 10, 6 : en una línea muy parecida se mueve Diadoco de Fótica, *Vision*, resp. 21 ed. des Places SCh 5 bis p. 175, 11 ss. ; véase también Macario (o ps. Macario), *Homil.* XVII, 4 PG 34, 625. Cf. Lossky, *La Vision face à face* 525 ss.]. Para Tertuliano el Padre constituye el « rostro del Hijo », según la ecuación *facies* = *auctoritas* : cf. Evans, *Ag. Prax.* 278.

> invisibilem patrem et filium visibilem superdicit ex abundanti : *Deum nemo vidit unquam* [59]. Quem deum ? Sermonem ? Atquin « vidimus et audivimus et contrectavimus de Sermone vitae » [60] praedictum est. Sed quem deum ? scilicet Patrem ... Hunc et Paulus conspexit nec tamen patrem vidit ... de patre autem ad Timotheum : « Quem nemo vidit hominum, sed nec videre potest » exaggerans amplius « Qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem » [61] ; de quo et supra dixerat : « Regi autem saeculorum immortali invisibili soli deo » [62] : ut et contraria ipsi filio adscriberemus, mortalitatem accessibilitatem. Quem mortuum contestatur secundum scripturas et a se novissime visum [63] per accessibilem utique lucem : quanquam et illam neque ipse sine periculo luminis expertus est, neque Petrus et Ioannes et Iacobus sine rationis et amentia, qui si non passuri filii gloriam sed patrem vidissent (essent) credo morituri ibidem [64].

Tertuliano atribuye al Padre la « luz inaccesible », y al Hijo la gloria o Luz del Tabor, accesible a los tres discípulos [65]. La índole de la luz corresponde a la dignidad de las personas divinas, y legitima según el africano la *deminoratio* inherente a la Luz paterna (« massalis ») al pasar al Hijo (« portio »). Si en el origen Dios es inaccesible, en su Hijo, emanado de El κατὰ προβολήν, resulta accesible [66].

Tal doctrina había de tener larguísima historia entre los heterodoxos. Primero entre los Maniqueos, que retuvieron la idea de la generación divina estricta en el Hijo, aunque la contaminasen con elementos cósmicos, totalmente ajenos a la mentalidad tertulianea. Dios Padre era la « luz inaccesible » ; el Hijo, la luz accesible que se repartía entre el Sol y la Luna [67].

---

[59] *Ioh* 1, 18.

[60] 1 *Ioh* 1, 1.

[61] 1 *Tim* 6, 16.

[62] 1 *Tim* 1, 17.

[63] 1 *Cor* 15, 3.

[64] *Adv. Prax.* XV, 6 ss.

[65] Cf. *adv. Prax.* XVI post medium : « ceterum quale est ut deus omnipotens ille invisibilis quem nemo vidit hominum nec videre potest, ille qui inaccessibilem lucem habitat, ille qui non habitat in manu factis ... ».

[66] Cf. infra p. 415 ss.

[67] Cf. s. Agustín, *C. Faust.* XX, 2 (Zycha 539, 9 ss.) : véase Schaeder,

Más tarde vendrían los arrianos. Sin retener la idea de la generación divina del Hijo, subrayarían la diferencia esencial entre la « luz inaccesible » (el Padre) y la « luz verdadera » (el Hijo), urgiendo hasta el extremo la diferencia peligrosamente admitida por Tertuliano. Entre ellos había de significarse Eunomio, distinguiendo entre la Luz aplicada a los hombres [68], la Luz verdadera [69] que es el Hijo, creador del mundo y autor de la luz [70], y la Luz inaccesible [71], característica del Padre o Dios Supremo. Con tales diferencias muy bien disimuladas en una cláusula densa y algo enigmática [72], trataba el hereje de confirmar la distinción substancial entre Dios y su Verbo. El Niseno se emplea largamente en refutarle [73].

Posiblemente la noción de Luz había servido al error antes ya de Eunomio, y no simplemente como « epinoia » del Verbo [74], ni por su distinción del resplandor (ἀπαύγασμα)[75]. Los arrianos, inspirados en Orígenes [76] más que en Tertuliano, situaron exclusivamente al Padre en la « Luz inaccesible » [77]. La actitud idéntica de los Padres así lo insinúa. El Niseno hacía del término

---

Studien 303 s. nota y Monceaux, *Faustus* 103 que edita el texto : « Igitur nos Patris quidem Dei Omnipotentis et Christi Filii eius et Spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen. Sed Patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem quam Paulus alias inaccessibilem vocat (1 *Tim* 6, 16), Filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere. Qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam (1 *Cor* 1, 24), virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna ... » Cf. Baeumkehr, *Witelo* 367.

[68] Según *Mt* 5, 14 « Vosotros sois la luz del mundo ».

[69] *Ioh* 1, 9.

[70] Según *Gen* 1, 3.

[71] Según 1 *Tim* 6, 16.

[72] Apud s. Greg. Nyss. *C. Eunom.* lib. XII c. 2 PG 45, 893 AB.

[73] Ibid. 893 ss. cf. *Hexaemeron* PG 44, 81 B.

[74] Como tal ἐπίνοια aparece ya en la *Thalia* de Arrio ed. Bardy, *Lucien* 256 verso 27 ; ed. Opitz, *Athanas. Werke* II/1 p. 243, 8.

[75] Cf. Alejandro de Alej. *frg. sir.* IV (Pitra, *Anal. Sacra* IV 199) ; véase si lubet s. Atan. *de Sent. Dion.* 15, 2 ss. ed. Opitz (*Athan. Werke* II/1 p. 57 aparato. - Para las ἐπίνοιαι en Arrio cf. Atanas. *de synod.* 15 (*Thalia*, versos 25-26 ed. Bardy).

[76] Cf. *in Ioh.* frg. e tomo V. en s. Pamph. *Apolog.* c. 5 : PG 17,580 B. Cf. asimismo *in Ioh.* II 28 (18) ss.

[77] Cf. Ps. Vigilio, *C. Varimadum* I c. 66 : PL 62, 394 C ss.

paulino « luz inaccesible » uno de tantos nombres de Cristo ; y por tal le estudia [78], discriminando entre el Padre (ὁ Θεός), que habita en la Luz, y el Hijo « luz inaccesible », consubstancial con el Padre [79].

Algo parecido había hecho ya su hermano s. Basilio [80]. De manera indirecta el Crisóstomo [81] en su comento al pasaje paulino denunciaba la actitud de los que distinguían entre la « Luz inaccesible » y su habitante. El Santo no se aviene a tal doctrina. El mismo fenómeno se advierte en Teodoro Mopsuesteno [82], y en los seculares discípulos del Crisóstomo [83].

Igualmente sintomáticos son otros testimonios [84].

Como quiera, el concepto de Luz ha servido más de una vez, por su fácil coloración metafórica [85] y su diferencia gradual, a caracterizar con arreglo a la multitud de epítetos escriturarios (Luz inaccesible, verdadera, del mundo) a Dios, al Salvador, y a los hombres, dando ocasión a algunos errores.

La procesión « lumen ex lumine », sensible ya entre los gnósticos [86], se había de prestar a maravilla para el dogma niceno de la consubstancialidad, eliminando la escala (por degradación) de luces, y corrigiendo la teoría insinuada ya por Clemente [87].

* * *

La Gnosis pagana conoció algo de la ideología clementina de la « luz inteligente ». Escribía así un anónimo hermetista :

---

[78] En su *de perfecta christiani forma* PG 46, 253 B.

[79] Cf. si lubet s. Ambros., *de Abraham* II c. 8 § 58 in fine.

[80] adv. Eunom. II c. 29, 640 A ss.

[81] PG 62, 597.

[82] PG 66, 944 CD.

[83] *Ecumenio* PG 119, 193 A ; *Teofilacto* PG 125, 84 D ; y aunque con más sobriedad, también *Teodoreto* PG 82, 828 BC. Véase Vitringa, *Observationes Sacrae* V. c. 16 p. 12 ; Wolf, *Curae Philol.* V. in 1 Tim 6, 16.

[84] S. Epiph. *Pan. haer.* 74, 7 PG 42, 488 D ; s. Greg. Nazianc. *Orat.* theol. IV c. 13 ed. Mason 128, 13 s. : cf. si lubet Beck, *Glauben* 40 s.

[85] Sobre el tema Dios-Luz entre los Padres orientales cf. Lot Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque*, Rev. de l'Hist. d. Rel. 1933 p. 43 ss.

[86] Cf. *Sophia JCti* ed. Till 197 (78) 17 : « der ich (habla el Salvador) aus dem unendlichen Lichte gekommen bin » ; véase ibid. 203 (81) 17 ss. ; 207 (83) 15 s.

[87] Cf. tamen p. 558, 10.

> No es lícito dar a conocer tales misterios a no-iniciados. Empero escuchad con la mente! No había sino una cosa, la Luz inteligente anterior a la Luz Inteligente, y existía siempre, Mente que ilumina a la Mente. Y ninguna otra cosa había sino la Unidad de esta Mente. Existiendo siempre en sí, todo lo contiene siempre con su propia Mente y Luz y Espíritu [88].

La trascendencia de la Luz primigenia hace que lo intelectivo, lo espiritual, lo vital y todos los atributos concebibles en la esencia indeterminada de Dios se confundan en un substrato calificable de « Luz Pura », « Espíritu Luminoso », « Luz Virginal ».

---

[88] S. Cir. *C. Julian.* I, 556 A. apud Festugière *CH* t. IV p. 126, 2 ss. Cf. Plotino, *Enn.* V, 3, 12, 44 (φῶς πρὸ φωτός).

[89] En el campo filosófico, la Estoa atribuía al « ignis artifex » muchos atributos y virtualidades, sin menoscabo de su simplicidad y pureza absoluta. Dios era juntamente » die feurige Vernunft der Welt, der Geist im Stoffe, der vernünftige Hauch, der alles durchdringe und je nach dem Stoff, dem er inwohnt, verschiedene Namen annehme, das künstlerisch bildende Feuer, welches, alle Keimformen in sich schliessend, nach einem unabänderlichen Gesetze die Welt und die Dinge darin hervorbringe. Im Sinne des stoischen Systems besagen diese verschiedenen Ausdrücke ein und dasselbe. Ein ganz unerheblicher Unterschied ist es, wo die Urkraft als Hauch oder als Aether oder als Wärme oder als Feuer beschrieben wird ; sie ist Pneuma, sofern die Luftströmungen überhaupt, wie wir bereits wissen, dasjenige sind, was den Dingen ihre Eigentümlichkeit, ihren Zusammenhalt und ihre Gestalt gibt ; sie ist aber auch Feuer, denn unter jener Luft ist nur die warme Luft oder die feurige Flüssigkeit zu verstehen, die bald Aether, bald Feuer, bald Wärme genannt und von dem gewöhnlichen Feuer ausdrücklich unterschieden wird. Ebenso wird auf der anderen Seite durch die Namen Weltseele, Weltvernunft, Natur, allgemeines Gesetz, Vorsehung, Verhängnis das gleiche bezeichnet : die eine alles mit absoluter Gesetzmässigkeit bestimmende, die ganze Welt durchdringende Urkraft ; denn auch die abstrakteren Ausdrücke Gesetz, Vorsehung, Verhängnis haben für die Stoiker durchaus reale Bedeutung und bezeichnen ihnen ursprünglich nicht die blosse Form des Weltlaufs und der Welteinrichtung, sondern das substantielle Wesen der Welt, als die Macht über alles Besondere und Einzelne « Zeller *Philosophie d. Griechen* III a[4] p. 144 ss. ; para la escatología ibid. 155 a. - Eliminando el inmanentismo de tal doctrina con el proceso necesario del elemento divino ; y poniendo este substrato primigenio en lo más sublime, como punto inicial y libre de las emanaciones y manifestaciones ulteriores, nos hallamos fácilmente con una idea gnóstica, desarrollada por los simonianos, y traducible por la teoría más

Quizá la Gnosis se dejaba llevar de un cierto atavismo [89], tratando de traducir a su teología « el fuego inteligente ». Aun entonces subraya muy bien la incognoscibilidad del Dios = Luz o del Dios = Fuego, por la indeterminación misma de la Luz o del Fuego divinos, que no quiere ulteriormente definir.

Algo sin embargo había en esta idea de Luz (*resp.* Fuego) que atraía muy particularmente. Y era por un lado su virtualidad múltiple, como elemento en que se resuelven todas las diferencias (mediante la ἐκπύρωσις), y por otro su evolución y desarrollo paulatino en la cosmogonía [90].

Por su manera de propagarse, la Luz y el Fuego se prestaban muy bien a explicar las emisiones divinas, con los dos fenómenos complemetarios de evolución e involución. Siendo además ambos inteligentes o suprainteligentes — dentro siempre del colorido intelectual tan fácilmente compatible con la idea de Luz o Iluminación — se explica el favor dispensado por los gnósticos a una esencia, cuyo substrato luminoso fuera portador de la Gnosis, a medida que desarrollara sus virtualidades intelectivas.

> El Ser superior al Bien, anterior a la Mónada, más simple y puro que el Uno, no puede ser visto por otro que El mismo, pues solo a El le es concedido percibirse a Sí propio [91].

Así se expresaba Filón. Y algo después puntualizaba. Así como la luz se ve gracias a la luz, así Dios que es su propia luz no puede ser contemplado sino gracias a El mismo. Ninguna otra cosa coopera ni puede cooperar a la pura apercepción de la realidad de Dios [92]. La necesidad de una participación gratuita en la divinidad para llegar a su conocimiento ; y la índole homogénea entre el objeto y el medio cognoscitivo, subrayadas aquí por Filón, vienen a confirmarlo [93].

---

general entre los valentinianos y ofitas de una Luz primigenia trascendente, elemento inicial y término de toda la economía gratuita.

[90] Puede verse Zeller, *Philosophie* III/1 p. 156 s. ; Cumont, *Fin du monde* 36 ss. ; *Symbolisme Funéraire* 75. Para los períodos de evolución e involución cósmica entre los filósofos indios Piet, *Saiva Siddhanta* 48 ss. y sobre todo P. Deussen, *Das System des Vedânta.* 140 s. — Para los neoplatónicos, Koch, *ps. Dionysius* 82 s.

[91] Filón, *de praemio* 40.

[92] Ibid. 45 (Cohn-Wendl. V. 347, 7 ss.) : cf. Festugière RHT IV. 19 s. ; Koch, *ps. Dionysius* 140 ; Weiswurm, *Human Knowledge* 68 s.

[93] Por lo demás, la idea de Dios = Luz adquiere enorme importancia

Si ni lo intelectivo ni lo luminoso pueden comprometer la Incognoscibilidad del Ser Supremo, determinan sin embargo a nuestro modo de ver las dos únicas connotaciones positivas del mismo : la Luz, como substrato y cuerpo de la Divinidad, y la Intelectualidad, como forma inherente y alma de aquella. Bien entendido que lo Intelectivo no circunscribe a la Luz primigenia, porque la afecta esencialmente como la albura afecta y determina a la nieve. En expresión de un anónimo maniqueo [94], « la naturaleza de la luz es la Sabiduría ».

---

en Filón y ha sido muy controvertida en sus fuentes últimas : cf. Völker, *Philo* 55 n. 2 ; 163 s.

[94] *Fragm. Pelliot*, JA 1913 p. 115.

EL SILENCIO DEL ABISMO

A vueltas de algunos elementos apofáticos, la teología de la luz ofrece una noticia positiva de la divinidad, común a las ideologías mas dispares. Fácilmente cabe desdoblarla en dos conceptos complementarios : uno de Luz, substrato purísimo e infigurado, que contiene virtualmente cuantas formas y propiedades se desarrollan a partir de él ; y otro de Inteligencia, forma inherente y esencial de la Luz, a la cual levanta — sin por ello configurarla ni circunscribirla — a una categoría privilegiada, superior al mundo de los puros inteligibles, e inaccesible a la mente creada.

Posiblemente el Estoicismo ha preparado el camino a tal ideología mediante su *ignis artifex.* Sin embargo, entre las magnas Gnosis heterodoxas la Luz divina, inaccesible, se halla al resguardo de toda concepción inmanentista análoga a la del Pórtico. Entre sus premisas figuran la eternidad (*resp.* inmutabilidad) de la Luz indiferenciada, anterior como tal a la decisión libre de cualesquier economías ; y el inicio, también libre, que determinó la Luz divina para desarrollar el esquema cosmogónico, previo a su manifestación al hombre. Tanto la evolución como la involución — esta última inadecuada — vienen imperadas por la gracia o voluntad divinas, no por su esencia.

Además, los gnósticos respetan en absoluto la sublimidad inaccesa de Dios, al establecer como único y universal punto de arranque de toda la economía, la « emisión » o « rayo de Luz » que cristaliza en el Unigénito ; sin interesar por tanto el substrato mismo de la Divinidad Primigenia.

Uno de los medios utilizados a este intento fué el mito. Concretamente la representación de la esencia primera bajo la forma de un matrimonio, entre el Abismo (βυθός) y el Silencio (σιγή). Aquél es el Dios masculino ; éste, por su índole gramatical femenina, la esposa divina del Abismo.

No es el único lenguaje mítico de la Gnosis ; pero sí uno de los más representativos. El término *Bythos* halló gran acogida

entre los valentinianos. Le utilizan Tolomeo [1], Segundo [2], el Mago Marcos [3].

Quizás aludiera a este Bythós valentiniano Clemente Alejandrino en unas línea de exegesis a *Ioh* 1, 18 :

> Y (agrega) el apóstol Juan : « a Dios ninguno le ha visto jamás. El Unigénito Dios, el que está dentro del seno del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), El (nos lo) expuso » [4] donde a lo invisible e inefable de Dios lo llamó *Seno* [5]. De aquí vinieron algunos a denominarle (a Dios) Bythós (βυθόν) [6], como quien por haber abarcado y tenerlo todo en su seno es inasequible e ilimitado [7].

La alusión al Bythós valentiniano se halla muy en consonancia con la exegesis valentiniana de *Ion* 1, 18 implícita en *ET* 6, 2 y 7, 3 [8], pero tropieza con la lectura en βαθύν que hace también sentido [9], aunque no haya memoria de tal epíteto entre exegetas cristianos, cuales parecen los aquí aludidos.

Figura asimismo entre los Ofitas [10].

Fuera de los gnósticos cristianos es un término usado con evidente sabor técnico por los Oráculos Caldaicos [11], y los neoplatónicos dependientes de ellos [12].

---

[1] Cf. Iren I, 1, 1 ; I, 12, 1 : véase s. Greg. Nazian. PG 35, 1208 C.

[2] Cf. Iren. I, 11, 5 ; Koch, *ps. Dionysius* 128.

[3] Cf. Iren I, 14, 9 initio ; Iren I, 19, 1 s. ; II, 17, 10 ; si vacat Ign., *Magn.* 8, 2 : Schlier, *Ignatius* 38 s. ; W. Bauer, *in Ign. Mag.* l. c.

[4] *Ioh* 1, 18 : sobre esta lectura cf. Th. Zahn, *Das Evangelium des Iohannes* ed. 5-6 pp. 714-9 ; Völker, *Gregor von Nyssa* 49 n. 1.

[5] Esta versión parece más consecuente con la lectura iohannea ; Juan habla del « seno del Padre » y no del « seno de Dios ». Sin embargo gramaticalmente es quizá mejor la versión ordinaria : « a lo invisible e inefable (divino) lo llamó *seno de Dios* » : cf. infra p. 412 ss.

[6] Los códices leen βαθύν.

[7] *Strom* V, 81, 3 (II 380, 10 ss.) : vide Pade, *Logos Theos* 81 n. 97.

[8] Cf. también *ET* 8, 1-2. Véase Novaciano, *de Trinit.* c. 2 (Fausset 6, 9 ss.).

[9] Cf. *Iliada* B' 560 y Σ' 339 donde el epíteto βαθύς afecta al κόλπος, y pudo muy bien entre exegetas estoicos de Homero dar ocasión a aplicarlo al seno de Dios, por lo inescrutable y profundo.

[10] Cf. Iren I, 30, 1 : « esse quoddam Primum Lumen in virtute Bythi » apud Theodoret. *haer. fab.* I, 14 : vide si lubet Bousset, *Hauptprobleme* 340 ss. ; J. Kroll, *Lehren* 65 ; Dupont-Sommer, *Lettre Waw* pp. 62 ss.

[11] *De Oraculis Chaldaicis* ed. W. Kroll p. 18 : cf. si lubet Festugière

Al lado del *Bythós*, y al parecer con el mismo significado, recogen los gnósticos el término Bathos (βάθος)[13].

No es fácil determinar el origen del βυθός, como término. Desde luego no parece muy bíblico[14]. En cambio difícilmente

---

RHT IV p. 285 (βυθὸς πατρικός); Jackson, *Zoroaster* 262 vv. 39. 40. 56; Pselo ed. J. Bidez CMAG vol. VI p. 163, 11.

[12] Véase *Papiro Paris.* (IV de Preisendanz) 1350 : βυθοῦ οἰκήτορες· *Pap. mag.* XII, 228 s. : ὁ ἐκπεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ apud Festugière RHT IV 192 ; Reitzenstein, *Hell. Myst.* 234. Y entre los neoplatónicos, Jámblico, *de mysteriis* VIII, 2 (cf. Giraud, *Ophitae* 159 n.) ; Damascio, *Dubitationes* I. 87, 4 s. ; 274, 8. 16 s. 27 ; 227, 21 ; 291, 26 ; 307, 2 ; II p. 86, 27: en todos estos pasajes figura bajo la forma ὁ ὑπερκόσμιος βυθὸς inspirada en el βυθός ὑπέρκοσμος de los Oráculos : cf. también I. p. 305, 4 y la nota de M. Meunier en su versión de *Pythagore, Les Vers d'Or* = *Hiéroclès* 47 s. n. 1. - Sinesio le emplea con diversos epítetos : *Hymn.* I. 132 ἀκάμαντι βυθῷ I. 189 βυθὸν ἄρρητον: IX. 116 βυθὸν θεολαμπῆ (cf. II. 69 βύθιον κάλλος) : V. 27 βυθὸς πατρῷος : Giraud, *Ophitae* 159 s.

[13] Para los valentinianos cf. *ET* 29 y *Ref* VI, 30, 7 (163, 23 s.) βάθος καὶ βυθός. Para los gnósticos del *Bruciano* cf. Baynes *Treatise*, p. 40 s. y 167. Para la *Pistis Sophia* GCS 130, 28 ; 133, 37 ; 149, 1 et passim. No siempre en el Bruciano adopta el mismo significado. Así por ej. bajo la forma de ἀμέτρητον βάθος representa un espacio localizado entre el Pleroma y el kosmos sensible : cf. GCS 339, 39 ; 343, 16 ; 346, 2 et passim : Baynes pp. 73 n. 1 ; 114. 122 y 112 s. n. 2 : « Surrounding the Pleroma — escribe Baynes (p. 113) — it is in contact with both the noumenal or hidden world of the *Within*, and the phenomenal or manifested world of the *Without* ». - En cambio como simple *Bathos* significa algunas veces, igual que entre los valentinianos, el Abismo de las perfecciones divinas : v. gr. GCS 335, 12 s. Baynes p. 40 y GCS 358, 16 Baynes p. 167. - Para Orígenes cf. Denis, *Origène* 70. 83. 110 n. 4. El βάθος αἰώνων figura en Sinesio (Hymn. I. 412) en contraste con el βάθος ὕλας que representa a la materia (ibid. I. 563 : cf. II. 54 s. βάθη κόσμου). Véase Clem. Al. *Strom.* V, 54, 3 ; y para τὰ βάθη (= mundo material) Plotino, *Enn.* I, 6, 8.

[14] Se halla en la Escritura en contadas ocasiones v. gr. *Ps.* 69, 2 (LXX): véase Evans, *Against Praxean* 331 ; si lubet Hermas, *Vis.* III, 2, 6, 6. Los Nicolaítas de s. Epifanio (*Pan.* 25, 5, 1) parecen haber traducido por él el *Abismo* de *Gen* 1, 2 : contra el uso ordinario de los gnósticos que mantienen el término bíblico de ἀβύσσος: cf. Iren I, 18, 1 ; I, 30, 1 ; véase CH III, 1 (I p. 44, 6 Nock-Fest.). Nada tiene que ver con el (profeta) Bitys o Bitos de que habla Zósimo en su Comentario sobre la letra Ω apud Reitzenstein, *Poimandres* p. 104, 1: versión francesa en Festugière RHT I p. 268 n. 1 : cf. Reitzenstein ibid. 107 s. ; Festugière ibid. 329, 2 y su edición de CH t. IV p. 115 § 17 = 116 § 17. — Tampoco tiene relación con el *Batos* (βάτος) de los Docetas hipolitianos : *Ref* VIII. 9, 7 s. (228, 29 ss.). Más creíble parece su inspiración egipcia: cf C. Schmidt, TU 8 pp. 553. 558.

cabe dudar del origen bíblico de su análogo Bathos (βάθος). Este se inspiraba muy probablemente en 1 *Cor* 2, 10; en *Rom.* 8, 39 ; y sin género de duda en *Eph* 3, 18 : « a fin de que seáis capaces de comprender, con todos los santos, qué cosa sea la anchura y longitud y alteza y *profundidad* (βάθος) » ... [15] Hay un pasaje valentiniano que relaciona *Eph* 3, 18 y concretamente la expresión βάθος con el « Padre del universo » o Supremo Dios [16]. La relación íntima entre la « Profundidad » de *Eph* 3, 18 y el Dios Supremo se halla además ratificada por una exegesis implícita del texto paulino, varias veces repetida en *Pistis Sophia* [17].

Es muy creíble que el significado así del Bythós como del Bathos se hayan enriquecido con expresiones sinónimas, frecuentes en la Escritura, tales como *Abyssus.* Baste recoger aquí los pasajes mencionados según s. Ireneo por los valentinianos para subrayar la ignorancia veterotestamentaria en torno al Dios Invisible : *Is* 1, 3 ; *Os* 4, 1 ; *Ps* 13, 3 = *Rom* 3, 11 s. ; *Exod.* 33, 20 [18], que sería fácil aumentar con otros v. gr. con *Gen* 1, 2 [19].

---

[15] Cf. los pasajes citados por Wolfson, *Philosophy* 500 ss.

[16] Hippol. *Ref* VI, 34, 7 (163, 23 s.). Estas modalidades han sido silenciadas por Puech-Quispel VC IX p. 75 n. 19 quienes identifican sin más el ἀμέτρητον βάθος con el βάθος valentiniano, recogido también por IV. trat. *Codex Jung* p. 54, 21. Agréguese *Evangel. Veritatis* 22, 24 s. (cf. ibid. 18, 15) ; *Acta Thomae* 47 (163, 21) ; entre los escritos del Mar Muerto 1QS XI 19 apud Nötscher, *Qumran = texte* 73. Más en general, Suicerus, *Thesaurus* I. 614 ; II. 983.

[17] Cf. GCS 130, 28 ; 133, 37 ; 149, 1 : « Die Menschen, die jenes Wort kennen werden, werden die Erkentnis aller dieser Worte, die ich auch gesagt habe, kennen, die von der Tiefe (βάθος) und die von der Höhe, die von der Länge und die von der Breite, mit einem Wort sie werden die Erkenntnis aller dieser Worte kennen, die ich euch gesagt habe ... » — En *Pistis Sophia* GCS 201, 38 ; 231, 1 s. el βάθος se contrapone únicamente al ὕψος. En los pasajes anteriores figuran las cuatro dimensiones paulinas. Schmidt ha silenciado siempre en el aparato la cita de *Eph* 3, 18 a mi parecer indudable : cf. si lubet, J. Dupont, *Gnosis* p. 476 ss. donde no figuran tampoco los pasajes de *Pistis Sophia* ; Terzaghi (*Synes. Hymn.* II. 54) p. 170.

[18] Cf. Iren I, 19, 1. Puede verse Origen. - Jerónimo *in Abac.* PL 25 VI P. 651. Son también significativos los textos recogidos por Clemente Al. en *Strom.* V. 80, 1 ss. (II p. 379, 4 ss.). Cf. τά βάθη τοῦ θεοῦ (1 *Cor.* 2, 10) con su contrario τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ (*Apoc* 2, 24) : véase Norden, *Agnostos Theos* 243 n. 3 ; Turner, *Pattern* 99. Lo propio dígase de βάθος πλούτου (*Rom.* 11, 33).

[19] Cf. Iren. I, 18, 1 : véase también Iren. II, 14, 2 : « Thales quidem Milesius universorum generationem et initium aquam esse dixit. Idem autem est dicere aquam et Bythum. Homerus autem poeta Oceanum deorum

En cualquiera de las dos formas *Bathos* o *Bythós* el significado, en su aplicación al Dios Supremo, no varía. Por un lado subraya la esencia inefable e incomprensible de Dios [20], con la infinitud — las cuatro dimensiones — de su perfección. Por otro, la virtualidad o estadio potencial de las perfecciones todas encerradas en Dios, al amparo de su misterio. « El término — escribe Baynes [21] — sirve para indicar la entera imposibilidad para la mente humana, de concebir el modo de la subsistencia divina antes que se haya revelado como creador y padre. Siendo no obstante una definición más bien positiva que negativa, le da a conocer como quien encierra en su interior todas las cosas en potencia ». Es lo que más tarde con fórmula de corte análogo al de la teología gnóstica, había de concebir M. Victorino :

> Deus in occulto, secreta et in occulto substantia : omnia ἄγνωστα, ἀδιάκριτα, incognita et indiscreta sunt : ita et Deus, quod est esse, id est vivere, incognitus et indiscretus est ; et eius forma, id est vitae intelligentia, incognita et indiscreta est [22].

* * *

El *Bythós* viene asociado muchas veces por los valentinianos, como marido, a *Sige* (= Silencio). Las características atribuídas a la consorte son múltiples ; como *Sige*, destaca naturalmente lo que dice el nombre. Dios viene representado como un Abismo en Silencio [23]. ¿ Qué significa aquí el Silencio ? Señalemos únicamente lo que afecta a la trascendencia divina.

Por su forma gramatical femenina, y como disposición inherente al Dios Supremo [24], *Sige* indica la alteza de Dios sobre el

---

genesin et matrem Thetin dogmatizavit ; quae hi (= valentiniani) in Bythum et Sigen transtulerunt : cf. Dupont-Sommer, *Lettre Waw* 63 ; P. Lundberg, *Typologie* 70 s. ; Cumont, *Symbolisme* 51 notas ; Buffière, *Homère* 215 s. ; Pépin, *Mythe* 122.

[20] Cf. *ET* 29.

[21] *Coptic Gnost. Treatise* 41 n. 7.

[22] *Adv. Ar.* I c. 19 PL 8, 1052 D : véase Benz, *M. Victorinus* 63.

[23] Cf. omnino O. Casel, *de silentio mystico* 108-110 con sus notas ; si lubet Pera, *div. nom.* 11 s.

[24] Cf. Iren. II, 12, 2 in fine : « Hoc autem sic se habente, unum et idem fiet, quemadmodum Bythus et Sige, sic et Nous et Alethia, semper adhaerentes invicem. Et quod non possit alterum sine altero intelligi, quemadmodum neque aqua sine humectatione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia — unita sunt enim invicem haec — et alterum ab

tumulto y el ruido; su atmósfera de eterna paz e inmutable serenidad. Mientras lo infradivino se halla envuelto en la actividad y el movimiento, « el Impenetrable e Invisible, Sempiterno e Ingénito, vive por infinitos eones en gran reposo y soledad (ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ) »[25].

El Silencio de Dios define el estadio y modo de la divina autosubsistencia, anterior a forma alguna de revelación[26]. Como tal puede muy bien apuntar dos cosas, en función de los dos puntos posibles de relación:

a) en primer lugar, el Pensamiento (ἔννοια) de Dios, eternamente infecundo y bienaventurado en su ejercicio: el acto que sin Palabra alguna — ni externa (λόγος) ni interna (ἐνθύμησις) reflexiva[27] — mantiene a Dios en un estadio anterior aún al Nous[28].

En este primer sentido Dios ha sido justamente llamado ἔρημος « solitario », ἀργός « inoperante » y ἑστώς « estable » por escapar a toda determinación interna y externa, aun a los predicados fundados en su actividad hacia fuera. Ningún concepto finito logra abordarle en su intimidad, ni hay cosa que en lo

---

altero separari non potest, sed semper coexsistere ei; sic et Bythum cum Ennoea adunitum esse oportet; et Nun cum Alethia eodem modo. Rursus et Logos et Zoe ab unitis emissi, unitos esse et unum esse debent. Secundum haec autem et Homo et Ecclesia et universa reliquorum Aeonum coniugationis emissio unita esse debet, et semper coexsistere alterum altero. Feminam enim Aeonem pariter esse oportet cum masculo, secundum eos, quum sit velut affectio eius ».

[25] Iren. I, 1, 1: Cf. Hippol. *Ref* VI, 22, 2 (149, 25) J. Kroll, *Lehren* 8; Bornkamm, *Mythos* 34 s.; Pétrement, *Dualisme* 262.

[26] Cf. Baynes o. c. 48.

[27] Para la ausencia en Dios de toda Palabra interna y externa cf. *Apocr. Ioh.* ed. Till 103 (31) 10 s.; *Sophia JCti* 267 (113) 16 ss. Este último pasaje es literalmente paralelo al valentiniano de Epiph. *Panar.* 31, 5, 4 (I p. 391, 2 ss.). Nótese sin embargo que aquí *Sige* adopta un significado medio; y no se refiere precisamente al Silencio relativo a la trascendencia divina; por eso aparece identificado con Enthymesis. La ἐνθύμησις ha sido alguna vez identificada con *Ennoia* (cf. *ET* 7, 1-3), pero ordinariamente encierra una conotación peyorativa. E. Peterson (*Marginalien* 69) la traduce por « eine erotische Leidenschaft »; Festugière (CH I. 22 in fine) por « imaginations »; así también Nock (CH t. I. 24 n. 56) aduciendo la versión « imaginationes » de Filón, *quaest. in Gen.* IV 1. Yo estaría dispuesto a traducirla por « maquinación, maquinaciones ». Referida a Dios la *Enthymesis* conota la *reflexión* divina sobre la Economía: cf. infra p. 296.

[28] Como un Nous anterior al Nous, en un plano superior a la forma del Nous: a la manera del Ente supremo plotiniano *Enn.* V, 3, 12 (II 195, 21 ss.) citado por Benz, *M. Victorinus* 233 n. 2.

extradivino se le parezca. Habita en la soledad y unidad absoluta, y por lo mismo como ninguna definición ni nombre le afecta, Dios escapa al conocimiento racional. Se halla por encima del λόγος y es sólo accesible a su propio Pensamiento (ἔννοια) y a quien de El participe[29]:

b) en segundo lugar, la no-manifestación de su mente a elemento alguno extraño ; indica la trascendencia del Pensamiento divino (inmanifestable, como tal) hasta tanto no se le dé alguna forma accesible, mediante el Nous. Juntamente traduce — dentro siempre de esta segunda modalidad — el estadio informe, simple, de todas las virtualidades y modos de ser, un día revelables afuera[30].

Los valentinianos orquestaron esta última modalidad mediante el mito de *Sige* que reprime los ímpetus del Nous por descubrir a los Eones lo incomprensible del Dios Supremo[31] : y con una terminologia más sobria, en las siguientes líneas de *ET* 29 :

> El Silencio (ἡ Σιγή) — dicen — madre como es de todos los (eones) emitidos por el Bathos — por cuanto no tenía (= no podía) decir (nada) sobre el Inefable guardó silencio (σεσίγηκεν) ; por cuanto comprendió, lo pregonó Incomprensible[32].

Aluden aquí los valentinianos a las dos funciones del Pensamiento divino, que por la identidad Ennoia = Sige atribuyen justamente al Silencio. Este, en cuanto depositario de la esencia divina abismal, incomprensible a otro que no sea su propio eterno Pensamiento, no puede manifestar al exterior su objeto por una Palabra ni por una Reflexión, esencialmente inadecuadas a su contenido. Sobre el Inefable se ha de guardar un religioso Silencio, porque no hay modo de comprenderle por un Nombre o

---

[29] Cf. Festugière RHT IV p. 131 s. a propósito de Numenio : apud Euseb. *Pr. Evang.* XI, 22, 1 ; fr. 11 Leemans. Cf. también el Ἕν plotiniano (*Enn.* VI, 7, 40) ἔρημον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον : véase Puech-Quispel VC IX p. 77 n. 22. Filón (*quis. ver. div. haer.* 26) llama φιλέρημος a la Sabiduría divina : cf. Koch, *ps. Dionys.* 124 ; Casel, *de silentio* 111 ss. ; Puech, *La Gnose et le Temps* 81 n. 24.

[30] Cf. Baynes o. c. 49.

[31] Cf. Iren. I, 2, 1 ; *Evang. Verit.* 18, 36 ss.

[32] ET 29. - Para la versión, sigo a Festugière VC III p. 197 quien corrige en este punto al P. Sagnard, *Extraits* 123.

Palabra ajena al propio Pensamiento [33]. El Silencio = Pensamiento solo puede manifestar en torno a su objeto la incomprensibilidad : mejor aún, « lo comprensible » de lo incomprensible que es el Nous, en quien los eones entenderán directamente al Incomprensible e Inefable [34].

En el anónimo Bruciano se leen algunas páginas gnósticas, de mentalidad muy similar a la valentiniana [35].

El significado íntimo del Silencio inherente a la Suprema Divinidad lo esclarece por vía indirecta el estado de ánimo del Gnóstico en su trato con Dios [36]. La mente del Gnóstico ha de reflejar por imitación el estado mismo de Dios, según una ideología que corría ya en el helenismo, aplicada al Sabio [37].

---

[33] Cf. Casel, *de Silentio mystico* 70 s. et passim.

[34] Cf. las consideraciones del P. Festugière VC III (1949) 197.

[35] *Anónimo Bruc.* MS f. 94 r Baynes 40 : « This is he, the Deep (βάθος) of the Universes. This verily is he, the Greatness beneath the Abyss (βυθός?). This is he from whom All things came forth : before him was silence, none spoke of him, for unspeakable, unimaginable is he ». MS f 94 v Baynes 42 : « This is the Father, this is the Source welling forth from the Silence, this same for whom they seek in every place ». Advierte Baynes a propósito del último pasaje (o. c. p. 49) cómo Simón Mago, de quien probablemente dependían el valentinianismo y formas similares de Gnosis, fué quien primero hizo del *Silencio* la fuente original de todo : cita Euseb. *de Eccl. Theol.* II, 9 ἦν θεὸς καὶ σιγή y s. Hippol. *Ref* VI, 18 según el cual todos los eones vienen de « una Raíz, a saber δύναμις σιγή, invisible, incomprensible ». Véase también *Evang. Mariae* ed. Till 75 (17) 6 s. donde el Silencio afecta a todo el eón o Pleroma ; y más adelante p. 307 ss.

[36] Cf. Jámblico, *de myst.* VIII, 3 ; Porfirio, *de abst.* III, 34 ; *CH* X, 5 ; *CH* I, 31. - Puede verse también *Epla. ad Floram* apud Epiph. 33, 5, 8 — 6, 6. Entre los modernos, véase Dieterich, *Mithrasliturgie* 42. 229 (bibliografía) ; Terzaghi (*Synes. Hymn.* II. 80-86) p. 173 s. ; y sobre todo Casel, *de silentio* passim, más el capítulo que dedica H. Koch, *ps. Dionysius* 123-134 al reposo y silencio místico, en su doble aspecto metafísico y noético (con abundantísimas referencias). Cf. si lubet W. Theiler, *Die chald. Orakel* 10 ; Klibansky, en *Proclo, in Parmenidem* 76, 6 p. 99 ; H. Ch. Puech, *Ténèbre* 38 s. y mis *Est. Valent.* V. 244 ss. Agregar Völker, *Clemens* 413 ss. ; des Places SCh vol. 5 bis p. 52 (Diadoco) ; J. Bidez, CMAG vol. VI. 85 s. (neoplatónicos medievales).

[37] Escribe H. Ch. Puech (*Ténèbre* 39) en torno al mismo fenómeno, sensible en el ps. Areopagita : « Ce passage d'un sens subjectif à un sens objectif semble habituelle au langage dionysien : ainsi, le silence est condition de l'atteinte divine et, tout aussi bien, Dieu pourra etre dit σιγή, ἡσυχία, ἀφθεγξία, parce qu'il en est la cause ou apparaît comme tel ». - Cf. Filón, *quaest. in Genes.* IV 1 apud J. Kroll, *Lehren* 8 n. 3 : « Mens autem

Si la agitación y el movimiento de labios y de mente caracterizan la palabra y el discurso interno, así por el contrario la ἡσυχία = στάσις reflejada en la mente contemplativa caracteriza — en un plano todavía superior — la serena estabilidad de Dios en su vida íntima y esencial [38], que no excluye todo movimiento, sino solo el imperfecto, esencialmente encaminado a la dualidad o nacido de ella. Hablando del descanso característico de la Divinidad Suprema, escribe Victorino, « quamquam dicatur quies, movetur autem motu unde vivit sibi et intelligit semet ipsum» [39].

Según eso el matrimonio *Bythos-Sige* denota la transcendencia del Dios Supremo que junta en sí la plenitud de vida con la estabilidad en un acto simplicísimo. Como matrimonio eterno y esencial representa el estadio anterior a toda revelación *ad extra*. Subraya la índole Inefable e Incomprensible de aquello mismo que un día trata Dios de comunicar a los demás, sin menoscabo de su trascendencia. Dios no tiene en su interior ninguna palabra, discurso, ni dualidad de sujeto y objeto ; sus prolaciones eónicas tendrán lugar en orden a la manifestación de lo que tiene sin prolación alguna. Ni siquiera posee *ab aeterno* un Logos inmanente distinto de Sí, pues el mismo elemento intelectivo esencial a la Luz divina nunca difiere de ella ni hace con ella composición. Dios no se piensa ni intuye con un Logos, ni tiene en su Mente una sola Palabra en torno a Sí [40]. El mismo es un

---

Sapientis, quando in quiete et pace secura sedeat, illam quae secundum intelligibilem vitam laboris nesciam, similitudinem vere entis Dei volens imitari quantum fieri possit » : otros testimonio en Casel, *de silentio* 73 ss. ; véanse las notas de Pellegrino a *Minucio Félix, Octav.* 32, 2 particularmente ricas y exactas (p. 235-7) ; Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit*, Berlin 1866 pp. 63-68.

[38] Cf. E. A. Leemans, *Numenius van Apamea* fr. 24 p. 140, 12. Véase Festugière RHT IV p. 126 s. ; J. Kroll, *Lehren* 9 ; Meunier, *Pythagore-Hiéroclès* 47 s. nota. Otros pasajes en Casel o. c. 23. 26. 61. 115 s.; Schmidt TU 8 p. 631 s.

[39] *Adv. Ar.* IV c. 17 PL 8, 1125 A : cf. Benz, *M. Victorinus* 98 ss. Véase asimismo Völker, *Gregor von Nyssa* 41 s. sobre el σιωπῇ τιμᾶσθαι. Y entre los hermetistas, el *Asclepius* c. 30 ed. Nock-Fest. 338, 17 ss. : « Solus deus et merito solus ; ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius inpulsu loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus, nisi aliquis audeat dicere ipsius commotionem in aeternitate esse ; sed magis et ipsa immobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium » : véase Festugière RHT IV p. 170.

[40] Cf. *Sophia JCti* ed. Till 223 (93) 4 ss. ; *Evang. Ver.* 37, 7 ss.

acto mental simplicísimo; el más fecundo e infecundo a la vez, el que más habla sin hablarse, por ser contemplación y objeto de ella [41]. Dice muy bien el autor valentiniano del IV trat. del *Codex Jung*:

> Dios es el único que se conoce. El único que se conoce tal como es, en su forma, su grandeza y su talla. El sólo puede pensarse, verse, nombrarse, comprenderse. El es su propio intelecto, su propio ojo, su propia boca, su forma propia; el que se piensa, se ve, se habla, se comprende a sí mismo, no obstante ser impensable, indecible, incomprensible, inmutable [42].

El Infinito comprende al Infinito infinitamente. Fuera de El, ha de tornarse finito, para levantar a las creaturas — por una dispensación acomodada a su finitud — a la visión suya propia, que está en la Infinitud. Solo cuando Dios se decide a manifestar su Silencio al exterior, para hacer a otros partícipes de su propio Conocimiento eterno, pasará éste a ser en el Padre [=Unigénito] *Non silens Silentium* o también *Vox in silentio*: entre tanto, Dios continúa siendo, en cuanto Dios Supremo, el *Silentium silens*, el Silencio del Abismo [43]; para Sí — no obstante la indeterminación e infinitud de su ser — determinado, mensurable y comprensible; para los demás indeterminado, inmenso, incomprensible. Dios descansa en su autocontemplación, intuyéndose mediante un acto simplicísimo, como con un « ojo universal, esto es, con la lumbre de su esencia » sin moción alguna o mirada transitoria y versátil [44].

---

[41] Cf. Plotino, *Enn.* V, I, 7 apud Benz, *M. Victorinus* 212.

[42] Cf. Puech-Quispel VC IX p. 89. Véase en el mismo IV trat. Jung (p. 54) apud Puech-Quispel VC IX p. 84: « S'il est incompréhensible, il en résulte qu'il est inconnaissable, c'est-à-dire impensable, pour quelque pensée que ce soit, invisible à tout regard, indicible pour toute parole, intouchable pour toute main. *Il est le seul à se connaître* ». - Tertull. *Apologet.* XVII, 3: « Quod vero inmensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit, ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum ». Minuc. Fel., *Octavius* XVIII: « Sensibus maior est, infinitus, inmensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus ... » Véanse las notas de Pellegrino in h. l. ya desde la p. 140. Cf. asimismo s. Agust. *Sermo* 117 §§ 5. 7; Frickel, *Deus totus* 28 n. 3.

[43] Cf. si lubet M. Victorino, *adv. Arium* I c. 13 PL 8, 1048 A.

[44] Cf. M. Victorino, *adv. Ar.* IV c. 24 PL 8, 1130 CD: « Hoc igitur si fas est dicere ... modo illud primum, unum illud solum, illud Deus vel

FILOSOFIA GNOSTICA (VALENTINIANA) DEL NOMBRE DIVINO

No es fácil adivinar en la actitud gnóstica, relativa a los nombres (*resp.* a la noción) de Dios, una filosofía íntima que la armonice perfectamente. Hay sin duda elementos explicables por una tradición filosófica y mística, parecida a la del hermetismo [1]. Muchos que entran dentro de la teología catafática y apofática, y preludian la doctrina de Proclo o del ps. Dionisio [2].

Los gnósticos parecen recurrir a los medios de expresión en uso para subrayar la trascendencia divina. Pero ¿ es esto solo ?

Entre sus escritos falta uno que trate, como el ps. Dionisio, *de divinis nominibus* [3]. Se echa igualmente de menos una doctrina general sobre la naturaleza del Nombre. Y sin embargo el amplio margen dado en sus especulaciones a la etimología de los nombres divinos [4] ; el esquema adoptado para los Eones valentinianos, ofíticos y aun basilidianos [5], con una nomenclatura demasiado técnica para improvisada ; el recurso al Nombre Insigne

---

spiritus vel spirans vel lumen vel luminans vel existens vel omniexistens vel existentia vel omniexistentia vel vivens vel omnivivens vel vita vel viventia vel omniviventia vel intelligens atque cognoscens vel omniintelligens omnicognoscens vel omniintelligentia omnicognoscentia omnipotens omnimodis perfectus interminatus immensus, sed caeteris, sibi terminatus et mensus super omnia et idcirco nullum de omnibus ac magis ex quo omnia ; ergo unum et solum unicum. principium enim omnium. unde non unum omnia manens in se neque in se, ne duo, auditor, accipias, sed ipsum manens vel mansio, quies quietus, quiescens magis, quia a quiescente quies, ut supra docuimus. unde dictus est et sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων id est omnium quae sunt, unde universali oculo, id est lumine substantiae suae, qua vel est vel vivere vel intelligere in eas (*sic*) τῶν ὄντων non versabili aspectu videt, quia et quies est, a centro simul in omnia unus est visus ». Véase Benz, o. c. 73 s.

[1] Cf. Festugière RHT IV. 54 ss. et passim.

[2] Cf. Koch, *ps. Dionysius* 198 ss. 208 ss.

[3] El tratado « de nominibus divinis » atrajo la consideración aun de los paganos. Porfirio escribió uno así titulado (cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre* 149 n. 5 y 52 § 9). Koch (*ps. Dionysius* 9) cita equivocadamente *de myster.* I, 4 en el mismo sentido ; véanse sin embargo ibid. 9 s. otras noticias exactas.

[4] V. gr. entre los naasenos, apud Hippol. *Ref* V, 7 ss. cf. Reitzenstein, *Poimandres* 83 ss. 281 ; análogo ejemplo de pluralidad de προσηγορίαι en atención a las virtualidades divinas, en la mitología egipcia apud W. Scott, *Hermetica* IV p. 63 ; Cumont, *Mysterien* 239.

(*resp.* Invisible o Secreto) y a los manifiestos, con arreglo al paralelismo entre la doctrina esotérica y exotérica ; la conjunción de varios nombres (o elementos ontológicos) en determinados personajes, tales como el Unigénito o el Salvador Inferior ; y sobre todo el concepto del Nombre (substancial) de Dios, aplicado al Hijo bajo las más varias formas — aparte otros rasgos que no sería difícil perfilar [6] — delatan con suficiencia la atención llevada por los gnósticos al Nombre como tal. Si la teoría no aparece explícita en los fragmentos conocidos ¿ será posible descubrirla por sus ramificaciones a diversos campos doctrinales, dentro mismo del sistema gnóstico, y por sus analogías con determinadas corrientes filosóficas ? Yo creo que sí.

Antes de ahora, se ha insinuado la importancia del *šem* en los círculos judíos contemporáneos a la Gnosis. El *šem* o Nombre era considerado como una manifestación divina, con hipóstasis propia e independiente, que había recibido de Dios la misión de crear el mundo y hacer de mediador (= revelador) entre Dios y los hombres [7]. En el *Apocalipsis de Abrahán* se atribuye la misión de mediar y llevar la revelación divina a los hombres, al ángel Jaoel, a quien Dios confiere su Nombre Inefable [8]. Como entre los escritos del Mar Muerto — en círculos judíos precristianos — figuran fragmentos del Apocalipsis de Abrahán ¿ es extraño que las especulaciones hebreas precristianas sobre el *šem*, mediador de la revelación divina, hayan influído en la doctrina gnóstica sobre el Nombre ?

Cabría por este medio señalar la tradición inmediata anterior que inspiró las especulaciones valentinianas de Marcos el Mago, de algunos *Excerpta ex Theodoto*, del propio fundador de la Secta [9]. Y sobre todo unas páginas del *Evangelium Veritatis*, de

[5] Apud Iren. I, 1, 1 s. (Tolomeo) ; I, 24, 3 (Basílides) : cf. I, 29 = *Apocryphon Iohannis* (Ofitas).

[6] Cf. entre tanto Sagnard, Gnose *index* ad. v. ὄνομα: Dupont-Sommer, *Waw* 40 ss.

[7] Véase *Hekkaloth Rabbati* c. 9 ; 3 *Enoc* 13, 1. 44, 1 : otros testimonios apud Quispel, *Significance* 67 ss. y sobre todo en la riquísima obra del P. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* c. 6 que no he podido utilizar a tiempo.

[8] « I am called Jaoel by Him Who moveth that which existeth with me on the seventh expanse upon the firmament, a power in virtue of the ineffable Name that is dwelling in me » *Apoc. Abr.* c. 10 apud Quispel, *Significance* 70 s. Otros muchos testimonios en Bousset, *Relig. d. Judentums* 309. 349 s.

[9] Cf. mis *Est. Val.* II, 352 ss.

interés y trascendencia particular, por su doctrina sobre el Nombre de Dios. Así discurre Quispel.

El punto merece particularísimo estudio, por introducirnos en la teología del Logos, abigarrada y plurivalente. Sus derivaciones hacia el origen de la Gnosis cristiana (ortodoxa y heterodoxa) y — según estima Quispel — hacia los preliminares del Prólogo Iohanneo y de la teología de s. Justino le recomiendan con doblada razón. De momento interesa determinar el substrato doctrinal que da unidad a las especulaciones valentinianas sobre el Nombre. Y por tratarse de un documento nuevo, la teoría del Nombre en las páginas del *Evangelium Veritatis*, invocadas por Quispel. Las damos primeramente en la versión francesa para evitar el peligro de una versión doble[10]:

> Or (δέ) la fin consiste à prendre connaissance de Celui qui est caché. Et (δέ) celui-ci est le Père, de qui est sorti le Commencement (et) vers qui retourneront tous ceux qui sont sortis de Lui et (δέ) qui ont été manifestés pour la gloire et la joie de Son Nom. Or (δέ) le Nom du Père est le Fils. C'est Lui qui, dans le principe, a donné nom à celui qui est sorti de Lui et était Lui-même, et qu'Il a engendré comme Fils. Il lui a donné Son Nom, (le Nom) qui Lui appartenait — Lui, le Père, à qui sont toutes les choses existant auprès de Lui. Il a le Nom, Il a le Fils. Il est possible pour eux de le voir. Mais (δέ) le Nom, en revanche, est invisible, car lui seul est le mystère (μυστήριον) de l'Invisible destiné à parvenir aux oreilles qui en sont toutes remplies. Et, en effet (καὶ γάρ), on ne nomme pas le Nom du Père, mais (δέ) il se révèle par un Fils. Ainsi donc, le Nom est grand. Qui donc a pu prononcer pour lui un nom, ce grand Nom, si ce n'est Lui seul, à qui appartient ce Nom, et les fils du Nom, ceux en qui se reposait le Nom du Père (et qui), réciproquement (πάλιν) se reposaient eux-mêmes en Son Nom ? Puisque (ἐπειδή) le Père est inengendré, c'est Lui seul qui l'a engendré pour Lui comme Nom, avant qu'Il eut produit les Éons (αἰών), afin que (ἵνα) le Nom du Père fût au-dessus de leur tête comme

[10] Y por ser la que más garantías ofrece de exactitud : « La version française qui figure en regard du texte copte est le fruit d'un travail mené en commun par les trois signataires de cette préface » p. XVI (M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel). Las notas de la edición de Zürich están hechas asimismo en francés y a base de la versión que damos.

Seigneur, celui qui est le Nom authentique, ferme par son autorité, par sa puissance parfaite. Car ni ce Nom n'appartient aux mots (λέξις), ni aux appellations Son Nom, mais (ἀλλά) il est invisible. A lui seul Il a donné le Nom, étant le seul qui le voit, étant seul capable de lui donner le Nom. En effet, l'Inengendré n'a pas de nom. Car (γάρ) quel nom Lui donnera-t-on (à) Celui qui n'est pas devenu ? Au contraire, celui qui est devenu est devenu avec son Nom. Et il est le seul qui le connaît, et c'est à lui seul qu'il appartenait au Père de donner un nom. Le Fils est Son Nom. Il ne l'a donc pas caché dans le secret, mais (ἀλλά) le Fils était : (à lui) seul Il donnait le Nom. Ainsi, le Nom est celui du Père, de même que le Nom du Père est le Fils. La Miséricorde, en effet (ἐπεί), où trouvera-t-elle un nom, si ce n'est auprès du Père? Mais (ἀλλά), sans doute (πάντως), quelqu'un dira à son voisin : « Qui donnera un nom à celui qui préexistait à lui, comme si (ὡς), certes, les enfants ne recevaient pas un nom de la part de ceux qui les ont fait naître ? » Ce qui nous convient donc, avant tout, est de réfléchir (νοεῖν) sur ce point : qu'est-ce que le Nom ? C'est lui le Nom authentique : il est, en effet, le Nom venant du Père, car c'est lui qui est le Nom propre. Ce n'est donc point à titre d'emprunt qu'il a reçu le Nom, la façon des autres, selon (κατά) le mode particulier suivant lequel chacun d'eux est produit. Mais (δέ) celui-ci est le Nom propre. Il n'y a personne d'autre à qui Il l'ait donné. Mais (ἀλλά) il était innommable, indicible, jusqu'au moment où Lui, Celui qui est parfait, l'a exprimé seul, et c'était Lui qui avait le pouvoir de dire Son Nom et de le voir. Quand donc il Lui a plu que Son Fils bien-aimé serait Son Nom et (quand) Il lui donna ce Nom, celui qui est sorti de la Profondeur (βάθος) a parlé de Ses secrets, sachant que le Père est absolue Bonté. Pour cela, aussi, Il l'a envoyé afin qu'il parlât au sujet du Lieu (τόπος) et de son lieu de repos d'où il était sorti et qu'il glorifiât le Plérome (πλήρωμα), la grandeur de Son Nom et la douceur du Père [11].

En este pasaje como anota Quispel [12], el Nombre es una Manifestación Divina, una hipóstasis independiente, que actúa como

[11] *Evang. Verit.* Jung Codex p. 37, 37 — 41, 3.
[12] *Significance* 75.

mediador de revelación. Agrega empero : « No acierto a ver cómo este pasaje *no*[13] puede en última instancia retroceder a especulaciones judías heterodoxas en torno al Nombre ... ¿ No será « Logos » realmente la versión de « Memra », el Verbo, y no indicará este último[14] el Nombre de Dios, como una hipóstasis independiente ? »[15]

Quispel trata de insinuar así la filiación del Logos Iohanneo y de s. Justino. Uno y otro procederían en última instancia del *Memra* judaico, porque tanto su aspecto de Verbo-Hipóstasis, como de Mediador (de creación y de revelación) entre el Padre y los hombres, se hallan ya en el *Sem* o *Memra* hebreos. El *Nombre Propio* (κύριον ὄνομα) hipostático y mediador, del *Evangelium Veritatis*, confirma al parecer lo mismo. ¿ No habría también aquí una dependencia judaica ?

* * *

Antes de admitirla, conviene estudiar detenidamente las líneas generales del fragmento. Los dos aspectos indicados[16] se hallan fuera de duda. Pero ¿ son aspectos barajados en la línea del judaísmo heterodoxo ?

El *Nombre* de que habla el *Evangelium Veritatis* tiene al menos dos sentidos, según se refiera al Padre o al Hijo. De un lado el Padre da al Hijo su Nombre Propio. El Hijo por otra parte lo recibe, de manera que representado como una expresión proferida por el Padre, viene juntamente concebido como la generación del Unigénito. No descansa simplemente en el Hijo, sino que al salir del Padre se convierte en Hijo. El Unigénito no recibe el Nombre, a modo de préstamo, como los demás (eones), sino en propiedad. Más, es un Nombre congénito, por ser hipostáticamente la manifestación del Nombre Invisible del Padre.

Como el *Evangelium Veritatis* va vinculado a una gnosis concreta habrá que esclarecerlo a la luz de categorías valentinianas. Baste indicar una sola tocante al Padre y al Hijo, en

---

[13] Subrayado por Quispel.

[14] Sin duda el « Memra ».

[15] Quispel, *Significance* 75 s. Con major amplitud y en idéntico sentido el P. Daniélou, *Judéo-Christianisme* 210-213.

[16] Nombre hipostático, *distinto* del Padre ; y mediación entre el Padre y los demás. La *independencia* del Nombre como hipóstasis me resulta equívoca.

sus mutuas relaciones personales ; y traducirla en función del Nombre.

Insinúa Tolomeo que así como el Padre es « lo Incomprensible (= lo Invisible) del Hijo », así éste es « lo Comprensible (= lo Visible) del Padre » [17]. Por otra parte, según los discípulos

---

[17] Véase Sagnard, *Gnose* 313 s. ; Lebreton, *Trinité* II. 556 s. El texto capital lo constituye aquí Iren. I, 2, 5 : « Y la causa de que permanezcan (en su ser) los restantes (eones, fuera de Sophia) es lo incomprensible del Padre ; mientras la de su génesis y formación (gnóstica) es lo comprensible de El (del Padre), que es el Hijo ».

Yendo a determinar el contraste entre « lo incomprensible del Padre » (τὸ ἀκατάληπτον τοῦ πατρός) y « lo comprensible de El » (τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ), recojamos un elemento explícito : lo comprensible del Padre es el Hijo. Idea análoga a la de s. Ireneo IV, 4, 2 : « el Hijo medida del Padre » (cf. *Iren* IV, 6, 6). El Hijo es aquello por donde conocemos al Padre, a título de Conocimiento personal de El (cf. *ET* 6-7). Pero hay algo (« lo incomprensible del Padre ») que no es el Hijo : de acuerdo con *ET* 23, 4-5 (cf. infra p. 424 s.), donde el autor valentiniano (y no Clemente) distingue entre lo enseñable por el Hijo, como Rostro del Padre (τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρός), y lo no enseñable ni manifestable por El.

Para definir este mundo no enseñable o « incomprensible del Padre » el *Evangelium Veritatis* aporta valiosos elementos. Distingue el Libro vivo de los Vivientes, del Pensamiento y Nous donde se halla escrito [p. 19, 35-37]. Por un significativo paralelo, el Libro se identifica con el Pleroma, también él, inmanente al Pensamiento y Nous del Padre [p. 16, 35 s.]. El Salvador recibe tal Libro (= Pleroma) en su persona, por nacer como fruto del Pleroma inmanente al Pensamiento y Nous paternos, y se lo revela a los Eones (resp. a los Perfectos). Por donde el misterioso Libro, Evangelio secreto de la Verdad, es el Unigénito ; mientras el Libro o Evangelio manifiesto se identifica con el Salvador procedente — a título de emisión — del Unigénito.

Dando a luz al Salvador, como fruto de su Pleroma (= Unigénito interior a Su seno), el Padre revela lo escondido en El — lo que de El se hallaba escondido y destinado a la revelación era el Hijo Unigénito — [cf. p. 24, 13 s.].

Según eso, además de lo comprensible que será su Hijo, el Padre tiene algo incomprensible y no destinado a revelación. Lo comprensible adopta a su vez dos estadios :

a) encerrado aún en el seno del Incomprensible, y todavía no *actu* comprendido de los Eones (resp. de los Perfectos) : EV (= *Evangelium Veritatis*) le denomina « ce qui de Lui était caché » [p. 24, 13 s.], por no haber sido aún revelado a los Eones, como misterio inmanente al Pensamiento y Nous del Padre. En otros términos, *el Unigénito*.

b) manifestado fuera del seno paterno, y comprendido *actu*. El Verbo (prolaticio) o Cristo Superior.

Por exclusión, « lo incomprensible del Padre » será el propio « Pensa-

del mismo Tolomeo, el Pensamiento Invisible (ἡ Ἔννοια) del Padre, se hace en el Hijo « imagen visible del invisible Pensamiento » del Padre ; así como la Voluntad Invisible del Padre (τὸ θέλημα) se hace en el Hijo « imagen visible de la invisible Voluntad » del Padre [18].

Haciendo del Pensamiento y Voluntad del Padre « lo Incomprensible (= lo invisible) » reflejado en el Hijo, y traduciendo la *forma* mental y volitiva *invisible*, por el Nombre Invisible del Padre [19], el Nombre Invisible de que habla el *Evangelium Veritatis* será el Pensamiento (resp. Voluntad) escondido del Padre ; y su prolación al exterior, la manifestación substancial (= generación) del Pensamiento (*resp.* Voluntad) del Padre en la persona del Hijo, Imagen Visible (= asequible) del Invisible (= incognoscible) Padre.

El Hijo hace cognoscible el Nombre o Pensamiento del Padre, dándole circunscripción y forma definida ; así como la palabra proferida por el hombre da a conocer el pensamiento

---

miento y Nous paternos » (prob. κατὰ βάθος τοῦ Πατρός), en quien fué concebido el Unigénito, mas no pasó como tal a él. EV [p. 16, 35 s. ; p. 19, 37] le denomina « la Pensée et l'Intellect (νοῦς) du Père ».

El contraste entre lo incomprensible del Padre y lo comprensible de El traduce la diferencia entre el Pensamiento y Mente incognoscibles del Padre, y el pensamiento y mente *cognoscibles* en el Unigénito (no *actu* conocidos) y *conocidos* en el Verbo. Lo característico de la trascendencia de Dios (Padre) escapa a su cognoscibilidad en el Unigénito (« invisibile etenim Filii Pater » *Iren.* IV, 6, 6), y constituye aquello que no puede reflejarse en el Hijo como en Imagen, y permanece siempre inaccesible a la mente humana. En otra forma, « lo incomprensible del Padre » no indica sólo el hecho de su escondimiento en Dios, sino su índole no manifestable ni comprensible en el Hijo.

No repugna a tal exegesis la relación entre el Hijo y el Padre, como Imagen visible (= comprensible) del Padre invisible (= incomprensible). Tal relación afecta al conocimiento humano que no puede abordar derechamente al Padre, sino sólo en el Hijo. Mas no significa que « lo incomprensible del Padre » en cuanto tal se haya hecho conprensible « adaequate » en el Hijo. El Padre se refleja en el Hijo, en cuanto puede ser reflejado en El, no en lo absolutamente irreflejable.

Son nociones y perfiles que no conviene olvidar, para evitar innumerables equívocos. Cf. infra p. 424 s. nota.

[18] Iren. I, 11, 1. Sobre este pasaje habremos de volver más tarde muy despacio.

[19] Según la identidad *Nombre* = *Forma*, muy generalizada entre gnósticos, singularmente valentinianos. En el propio *Evang. Ver.* 27, 17-18. 28-29 ; cf. 37, 1 ss. 19, 34 ss.

interior de su mente. Un mismo pensamiento junta dos extremos (inaccesible en el corazón y accesible en la palabra), porque en el corazón se halla inarticulado, informe y escondido, mientras en la palabra se articula y define y como tal se manifiesta a los demás. No hay otra filosofía. La única diferencia entre el Hijo, Nombre accesible del Padre, y una palabra cualquiera que cristalice el pensamiento interior humano, está en que el Nombre proferido por el Padre subsiste en virtud del *pneuma* (resp. σπέρμα) substancial que Dios espira con él [20]; mientras la palabra emitida por labios humanos se articula sólo vocalmente (ὡς φωνὴ ἔναρθρος) y pasa como la voz.

Definiendo al Padre y al Hijo, con arreglo a los dos elementos que los integran (substrato y forma = pneuma y nombre), los tendríamos caracterizados así en función del Nombre:

Padre = pneuma[1] + *Ennoia* (= Nombre Invisible)
Hijo = pneuma[2] + *Ennoia* (= Nombre Visible) = *Nous*

La diferencia entre el Nombre Invisible del Padre y el Visible del Hijo no está en el nombre mismo, sino en que dentro del Padre era Invisible, por lo infinito del pneuma o substrato divino en que descansaba; mientras en el Hijo se hace Visible o Cognoscible, al ser circunscrito por el *pneuma* con que viene proferido. Si el *pneuma*[1] del Padre es informe e indefinido, el *pneuma*[2] que procede de él κατὰ προβολήν es definido y formado.

La prolación del Nombre Invisible en el Hijo tiene por única finalidad la de dar a conocer *extra sinum Patris* el Pensamiento escondido a los Eones, y hacerles partícipes de El [21]. El Padre les habla comunicándoles en el Hijo de modo asequible su propio conocimiento, y levantándoles a su misma vida y felicidad.

Pero adelantémonos a una dificultad.

El *Evangelium Veritatis* nunca llama al Hijo « Nombre Visible » del Padre, como habría de hacerlo según la doctrina general valentiniana. Por el contrario en alguna ocasión [22] parece decir todo lo contrario. Los editores han visto el desacuerdo entre el Anónimo y la doctrina de Tolomeo [23] para quien el Hijo es « lo comprensible » del Padre [23a].

---

[20] Cf. *Evang. Ver.* 43, 12 ss.
[21] Cf. *Evang. Ver.* 37, 35 s.; 27, 5 ss.
[22] *Evang. Ver.* 24, 13 s.: « ce qui de Lui était caché était Son Fils ».
[23] Apud Iren I, 2, 5.
[23a] Ed. *Evang. Ver.* p. 55 in 24, 13-14.

Sin embargo yo no veo aquí una dificultad tan grave. En primer lugar, el Anónimo pone la razón de la Invisibilidad del Nombre propio del Hijo, en que no pertenece a las dicciones ni a las apelaciones [24]. En otros términos, en que constituye ur Nombre estricto, natural y propio, no accesible como las λέξεις o προσηγορίαι a la razón natural [25]. A título de Nombre propio, no manifestado como tal en sus actividades sobre el mundo, tampoco puede ser conocido sino mediante la Fé o la Gnosis.

Por otra parte, el Anónimo introduce significativamente, en el pasaje objetado, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Concibe al Espíritu Santo, como el Seno del Padre [26]. « El Padre descubre Su Seno (ahora bien Su seno es el Espíritu Santo) » y engendra al Hijo que estaba escondido en él. No que el Hijo antes de engendrado estuviera como Verbo en el Seno del Padre ; sino que al ser proferido dió consistencia al Elemento íntimo (= al Unigénito), oculto en el Seno del Padre.

El Padre revela (= engendra) con el Hijo su misterio íntimo. El *Evangeli ım Veritatis* no adelanta más. Dios escondía lo que revela por su Hijo. El Hijo es el Nombre Invisible (= el Unigénito) del Padre, hecho Visible o revelable en el Verbo. No por ser Visible o revelable a los demás [27] se les revela como Nombre adecuado del Padre ; conocerle como tal equivaldría a conocer en El adecuadamente al Padre. Sino que así como el Padre no tiene Nombre propio, porque carece en absoluto de forma o determinación alguna comprensible [28], así por el contrario el Nombre invisible (= el Unigénito) del Padre, hecho Hijo, es revelado en virtud de la configuración o determinación adquirida por el Pensamiento divino al ser proferido [29] *extra sinum Patris* [30].

La generación del Hijo basta por tanto a hacer « lo incomprensible » del Padre, « comprensible » en el Hijo. Mas no por eso basta para hacerle « *naturalmente* comprensible », sino solo

[24] *Evang. Ver.* 39, 3-6.

[25] Cf. c. II p. 102 ss.

[26] Doctrina generalizada mediante la *Prima Foemina* de los Ofitas, y el *Spiritus Virginalis* de los Códices *Askew.* y *Bruce*, de los Naasenos (*Ref* V, 8, 44 s. W. 97, 17 s.) y del Papiro Berolinense 8502 últimamente publicado por Till (cf. index ad vv. παρθενικός, παρθένος) : véase Usener, *Weihnachtsfest* 32 ss.

[27] Cf. *Evang. Ver.* 38, 15-16.

[28] Cf. *Evang. Ver.* 17, 6 ss.

[29] Cf. p. 405 ss.

[30] Cf. *Evang. Ver.* 38, 15 s.

con auxilio de la Gnosis o Iluminación divina. El misterioso Conocimiento del Padre le tiene el Hijo « vi nativitatis » ; los demás « vi illuminationis ». El Nombre Inefable del Padre es inasequible en el Hijo, por solas fuerzas racionales. Y el Hijo le guarda Invisible en su persona para todos los no Iluminados. Pero « supuesta la Gnosis » el Nombre del Padre, incomprensible directamente (para los demás) en el Seno del Padre, se hace comprensible en el Hijo [31].

Según eso, ninguna contradicción hay entre el *Evang. Ver.* y los demás documentos valentinianos. En punto tan capital, en que va interesada la Economía valentiniana del Conocimiento de Dios, sería *a priori* muy improbable tan fundamental divergencia. ¿ Cómo explicar si no la mediación de un Hijo, tan Incognoscible e Inefable en su persona como el Padre ?

La revelación del Nombre Invisible de Dios mediante un Hijo, se halla por tanto estructurada en el *Evangelium Veritatis* — igual que entre los demás documentos valentinianos — dentro del esquema típico del Logos ἐνδιάθετος — λόγος προφορικός.

Substituyendo φωνή por πνεῦμα yo no temo esquematizar la filosofía íntima del Nombre, según el Anónimo, dentro de los módulos generales valentinianos :

ὄνομα ἀόρατον	(= πατήρ)	= ἔννοια	= λόγος ἐνδιάθετος
ὄνομα ὁρατόν	(= υἱός)	= νοῦς	= λόγος προφορικός
		πνεῦμα ἔναρθρον	= spiritus articulatus

Donde la articulación tiene lugar mediante la *Ennoia* (Logos ἐνδιάθετος) o Nombre Invisible ; y el *spiritus* representa el soplo substancial divino, en que adquiere consistencia el Nombre interior [32].

---

[31] Cf. *Evang. Ver.* 38, 16 ss. : Mais le Nom, en revanche, est invisible, car lui seul est le mystère de l'Invisible destiné à parvenir aux oreilles qui en sont toutes remplies. - El Nombre es invisible y sin embargo está destinado a llegar al conocimiento de otros : cf. 20, 18 ss.

[32] La diferencia entre la articulación substancial y la gnóstica da a estas fórmulas un doble significado técnico. Hay ecos de semejante doctrina en la διάρθρωσις τοῦ λόγου del CH XIII 8 (v. las notas de Festugière t. II 216 n. 66 ; cf. también Reitzenstein, *Poimandres* 368 ss. ; *Hellenistisch.* 265 ss.) y en las especulaciones mitad aritméticas mitad gramaticales de Marcos el Mago (apud Iren. I, 14, 2 ss.). Para la διάρθρωσις estoica correlativa, Pohlenz, *Sprachlehre* 194 ss. ; Bonhöffer, *Epictet* 189. 197 ss. - Sobre la distinción entre la *voz* (*articulada*) y el soplo, en los papiros mágicos, puede verse Kropp, *Zaubertexte* III. 42 s. § 69.

Las especulaciones judías en torno al Nombre han podido influir en nuestro documento, pero muy de lejos, y explican bien poco o nada las mutuas relaciones del Nombre en su aplicación al Padre y al Hijo. A tener sólo en cuenta los documentos judaicos citados por Quispel, la página del *Evangelium Veritatis* quedaría tan sibilina como antes.

Séame permitido darla en versión castellana, con notas aclarativas :

> Ahora bien el fin [33] consiste en tomar conciencia [34] de aquel que está oculto [35]. Y éste es el Padre [36], de quien ha salido el Principio [37] (y) al cual retornarán todos los que han salido de El [38], y han sido manifestados [39]

---

[33] Prob. « de los hijos del Nombre » (38, 28) o « de los espirituales », mejor que « de los Eones ». Anotan los editores, a propósito de 37, 27 : « il est difficile de déterminer de qui il s'agit. Les personnages ici visés devaient avoir été définis dans les pages précédentes, qui nous manquent. Il en est de même dans la suite ». ¿ Se refiere única y exclusivamente a los Eones o también a los hombres espirituales ? Por lo primero quizás abogaría *Evang. Ver.* 23, 35 ss. 23, 16 ; Iren. I, 1, 2 initio ; I, 2, 6, I, 14, 7 in fine. Por lo segundo la universalidad de 38, 2-6 : « vers qui retourneront tous ceux qui sont sortis de Lui et qui ont été manifestés pour la gloire et la joie de Son Nom ». Solo en su aplicación a los hombres espirituales tiene *pleno* significado la doctrina del Anónimo : *Evang. Ver.* 18, 11 ss. 19, 27 ss.

[34] « Tomar conciencia » equivale a Conocer. Alude a la Gnosis última y definitiva, fin supremo de la Economía : cf. Origen. *in Ioh.* XIII, 38 § 248 (Heracleón) ; *ET* 7, 1 et passim. Véase *Evang. Ver.* 18, 5 ss. cf. 17, 5 ss. 19, 6 s.

[35] Lit. « Or, la fin est la prise de connaissance relative à celui qui est caché ». Enseguida indica quién es éste ser oculto. Cf. *Evang. Ver.* 18, 4 ss. 20, 19-20.

[36] El Propator de Tolomeo, o Dios Supremo.

[37] = Unigénito, Nous (ἀρχή). Cf. Iren. I, 1, 1 : Sagnard, *Gnose* 325 ss.

[38] Alude al origen divino de los « perfectos » (18, 14) « miembros Suyos» (18, 40) : cf. Iren. I, 13, 7 (τῶν τέκνων τῆς γνώσεως). Para la idea del retorno *Evang. Ver.* 21, 7 s. 10. 20 ; 22, 15 ss. et passim.

[39] Prob. término técnico : quizás φανερόω (cf. Sagnard, *Gnose* 658 ad v.) o también δείκνυμι (resp. ἀναδείκνυμι) : véase infra p. 616. En todo caso « manifestados » = dotados de Gnosis = iluminados. Alude a la formación κατὰ γνῶσιν, en contraste con la primera κατ' οὐσίαν mencionada en las palabras anteriores (« todos los que han salido de El ») : véase *Evang. Ver.* 27, 11 ss. max. 20 ss. ; Sagnard, *Gnose* 647 ad v. μόρφωσις.

para la gloria y la alegría de Su Nombre (= del Hijo) [40]. Ahora bien el Nombre del Padre es el Hijo [41]. El (= el Padre) es quien en el principio [42] ha dado nombre al que ha salido de El [43] y era El mismo [44], y al cual ha

---

[40] Cf. *Evang. Ver.* 18, 38 ss. : « Non point qu'Il soit jaloux, le Père : quelle jalousie, en effet, y aurait-il entre Lui et Ses membres ? Car si, de la sorte, cet Éon était [.....] d'eux, ils n'auraient pu aller [... vers ?] le Père, celui-ci détenant leur perfection en Lui (et) la leur accordant pour qu'ils retournent à Lui et qu'ils Le connaissent dans une Gnose unique en perfection ». En este fragmento el anónimo recoge de rechazo la misma idea del retorno al Padre ; pero mientras 38, 2-3 sólo menciona el hecho del retorno, 19, 5-6 explica su finalidad (« qu'ils Le connaissent dans une Gnose unique en perfection »). Aunque se reduzca en última instancia a lo mismo, la gloria y la alegría del Nombre del Padre no es directamente el fin del retorno al Padre, sino sólo el de la « manifestación » previa al retorno. Al ser *manifestados*, los hijos de Dios glorifican y exaltan Su Nombre, porque el Unigénito (Nombre del Padre), cuyas letras o elementos habían estado hasta la Iluminación en oscuridad y pecado, ha vuelto a reintegrarse en su primera perfección (Cf. 23, 3 ss. max. 16 ss.) como Nombre Perfecto : cf. *Evang. Ver.* 32 4 ss. Iren I, 8, 4 ; I, 16, 1 s. ; II, 24, 6.

[41] Sobre el Hijo como nombre cf. ET 26, 1 ; 31, 4. Sobre el Hijo (= Veritas) integrado por letras (= eones), Iren. I, 14 ; a nuestro intento, sobre todo I, 14, 4 comparado con *Evang. Ver.* 23, 3 ss.

[42] En el arranque de la economía divina sobre el universo ; antes de la creación sensible : cf. *Evang. Ver.* 20, 1.

[43] Al Principio (substancial), salido del Padre : *Evang. Ver.* 38, 1-2. En El (= en el Nous o Cristo Superior) dió además nombre a todos los escogidos, pronunciando en El sus nombres : *Evang. Ver.* 21, 25-34 ; ET 41, 2. De esta suerte les predestinó para Sí, dejando al Olvido (= condenación) a quienes no profirió ; los cuales por no tener nombre [*Evang. Ver.* 21, 34 ss.] tampoco pueden responder al llamamiento (= Gnosis) o Vocación al Padre : ibid. 22, 4 ss.

[44] El Principio (Unigénito) ha salido del Padre y era el Padre. Concepción modalista, general a muchas gnosis. Sin querer apurarla aquí, gnósticamente hablando la distinción entre el Padre y el Hijo se salva por mera προβολή como la del rayo *ex Sole*. La substancia primigenia del Hijo continúa en el Padre : cf. si lubet *Evang. Ver.* 22, 36 con la nota respectiva. Análoga concepción se esconde en la doctrina de los dos estadios del Logos. El Principio (Unigénito) es como el Verbo Prolaticio que ha salido del Padre, y era (en cuanto Verbo inmanente) la Razón esencial del Padre. El *Evang. Ver.* alude más en particular a que el Padre dió origen al Principio (Unigénito), comunicándole su mismo Nombre. Al pasar el Pensamiento (Nombre Secreto) del Padre al Hijo, se convierte en la persona del Hijo, y de Invisible e Incognoscible viene a ser Visible o Cognoscible, mediante la circunscripción adquirida en el Hijo. Véase 20, 14-25.

> engendrado como Hijo. El (= el Padre) le ha dado Su Nombre[45], (el Nombre) que Le pertenecía — El, el Padre, de quien son todas las cosas que existen cerca de El[46].

Hasta aquí el Anónimo ofrece los siguientes datos interesantes :

a) el fin de los « espirituales » consiste en conocer al Padre, de donde salieron y adonde han de tornar, una vez iluminados.
b) la iluminación de los « espirituales » se encamina a la gloria y gozo del Nombre del Padre.
c) el Nombre del Padre es el Hijo. Al engendrarle, el Padre le ha dado por privilegio singular Su propio Nombre. Por donde el Hijo tiene el mismo Nombre que el Padre. No así los demás (Eones del Pleroma) que viven cerca del Padre.

Esto plantea un problema respecto al Nombre, cristalizado en el Hijo. Los Eones (y quizá también los « espirituales ») conocen al Hijo (Unigénito), en sí no Invisible[47]. Luego ¿ conocen asimismo el Nombre que el Padre le dió ?

La respuesta del Anónimo, negativa, le ofrece ocasión para desarrollar su teoría del Nombre Invisible, en función del Padre Invisible y del Hijo Visible (cognoscible). Escribe así :

> El (= el Padre) tiene el Nombre (Invisible), El (= el Padre) tiene el Hijo. Es posible a ellos[48] verle (al

---

[45] « Su Nombre Invisible » o secreto, a saber, Su Pensamiento o Mente: cf. 37, 7 ss.

[46] Dios Padre tiene cerca de Sí (« auprès de Lui »), distintas en alguna manera de Sí, muchas cosas que le pertenecen. Mas sólo una a quien Dios haya dado Su propio Nombre, a saber, el Hijo. Alusión a los Eones del Pleroma, salidos de Dios, entre los cuales figura el Hijo (Nous) a quien ha dado Dios por singular privilegio su Pensamiento (ἔννοια) Invisible, como forma individuante o propiedad natural ; en contraste con los demás Eones a quienes no otorgó tal gracia ; cf. 39, 7 ss. : « A lui seul Il a donné le Nom, étant le seul qui le voit, étant seul capable de lui donner le Nom » ; 39, 19 ss. « Le Fils est Son Nom. Il ne l'a donc pas caché dans le secret, mais le Fils était : (à lui) seul Il donnait le Nom ».

[47] Cf. Iren. I, 2, 1 ss.

[48] A los que han salido del Padre : cf. 38, 3 s.

Hijo)[49]. Empero el Nombre[50], en revancha, es invisible, porque él solo es (o constituye) el misterio del Invisible, destinado a llegar a los oídos que están llenos enteramente de él[51].

A diferencia del nombre vulgar que no se ve sino que se pronuncia, el Nombre de Dios nadie fuera de El le puede pro-

---

[49] Los « espirituales » pueden naturalmente, sin el don singular de la Gnosis, llegar al conocimiento del Hijo (Logos), como origen de ellos : cf. Iren I, 2, 1 ss. Mas no pueden naturalmente conocer el Nombre que el Padre le ha comunicado, el Pensamiento íntimo del Padre, que por privilegio de naturaleza ha pasado al Hijo. Tal Nombre Secreto es el objeto de la Gnosis. El Hijo, asequible en cuanto Principio de ellos, no lo es un cuanto Pensamiento o Nombre personal del Padre.

[50] Aquí equívoco : significa en absoluto el Nombre del Padre en cuanto tal (Su Pensamiento Invisible), o el Nombre del Padre comunicado ya al Hijo : (el Pensamiento Invisible del Padre comunicado al Hijo, a manera de forma suya). Por el contexto, el anónimo se refiere al segundo.

[51] Por contraste con el Hijo, asequible en cuanto tal a los « espirituales », el Nombre que pasa del Padre (donde estaba como Pensamiento Invisible) al Hijo (donde está como Pensamiento del Padre, o Gnosis del Padre), es Invisible. La razón es clara : el Nombre (= Pensamiento secreto) del Padre comunicado al Hijo constituye el Misterio del Invisible (= la profundidad del Pensamiento divino : cf. 37, 8) y no se da a conocer a otros hasta que hayan sido « iluminados » mediante la Gnosis. La metáfora implícita en la frase « destiné à parvenir aux oreilles qui en sont toutes remplies » recuerda por un lado el clásico tecnicismo de los ἀκούοντες (cf. mis *Est. Valent.* V. 179. 181 n. 1 y 207) y por otro la teoría de la Plenitud o Deficiencia del Nombre, en función de la Gnosis o del pecado que determina la integración o aliteración de las Voces (letras o Eones) : cf. Sagnard, *Gnose* 652 ad v. πληρόω max. Valentín (apud Clem. Al. *Strom* IV, 90, 1) y *Evang. Ver.* 21, 16 ss. - El anónimo lleva adelante con esta metáfora de los « oídos » la fundamental del Padre que *pronuncia* su propio Nombre misterioso e Invisible en el Hijo, manifestándole a los Eones (resp. gnósticos), a quienes les llega mediante la Gnosis por los « oídos » (= mentes). Si el Padre *pronuncia* su Nombre Interior inefable, y el Hijo es el *Nombre mismo pronunciado*, los Eones (y gnósticos) son *los que le oyen* y quedan llenos con este único Nombre (= Unigénito) que primero llenaba el Seno del Padre. - Cf. si lubet *Mt* 11, 27 y textos paralelos, muy socorridos por los valentinianos : véase *Est. Val.* II. 118 ; agregar A. Houssiau, *Christologie* 72 s. 109 ss. ; Hilgenfeld, *Clementinischen* 128 n. 1 (bibliografía antigua) ; y sobre todo G. Strecker, *Judenchristentum* 66 y 132. En el fondo se adivina *Ioh* 17, 6 : « Manifestavi *nomen tuum* hominibus quos dedisti mihi de mundo », gnósticamente declarado. El texto había de tener otra impostación entre los PP. cf. de Régnon, *Études* III. 154 ss. ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 202.

nunciar. Y lo hace al engendrar a su Hijo. Aunque no pronunciable, el Nombre Secreto de Dios es empero asequible a los « espirituales » por medio de la Gnosis, en el Hijo, donde se halla como forma inherente y personal :

> Y en efecto, no se nombra el Nombre del Padre, sino se revela por un Hijo [52]. Según eso el Nombre es Grande [53] ¿ Quién pues ha podido pronunciar para él (= para el Hijo) un nombre, este Nombre Grande, si no es El solo (= el Padre), a quien pertenece este Nombre, y los hijos del Nombre (a saber), aquellos en quienes reposaba el Nombre del Padre (y) recíprocamente descansaban en su Nombre ? [54] Ya que el Padre es ingénito, solo El le ha engendrado para Sí como Nombre, antes que hubiera producido a los Eones, a fin que el Nombre del Padre estuviera por encima de su cabeza (de ellos) como Señor [55], aquel que es el Nombre autén-

---

[52] Los « oyentes » no pronuncian el Nombre del Padre, sino que le oyen pronunciar en el Hijo, en el cual se revela, al Padre, como único que profiere activamente su Nombre propio.

[53] Fórmula muy generalizada en el Helenismo, muchas veces como aclamación (cf. Peterson, *Eis Theos* 208 s.). Sobre el μέγα ὄνομα véase Hopfner, *Offenbarung* 176 §§ 687 y 694 ; Dieterich, *Abraxas* 193, 17 ss. ; Reitzenstein, *Poimandres* 15 ss. sobre todo 17 n. 6 ; Kropp, *Zaubertexte* III 120.

[54] El Nombre del Padre como Invisible, ninguno le puede conocer, y menos pronunciar para comunicárselo al Hijo. Tan solo el Padre a quien pertenece el misterio del Pensamiento divino. Una vez proferido en el Hijo, fuera del seno paterno, sólo podrán pronunciarle los « iluminados ». La Gnosis les declara el Nombre del Hijo, y juntamente su filiación de ellos (a saber, que son hijos o letras o voces parciales del Nombre) ; y así como mediante el Bautismo el Nombre del Padre descansó en Jesús, bajo el símbolo del Espíritu Santo [cf. 23, 29 s. : Son Repos il l'a reçu en lui ; 24, 9 ss. : « Le Père découvre Son Sein (or Son Sein est l'Esprit Saint), Il révèle ce qui de Lui était caché (ce qui de Lui était caché était Son Fils) afin que, par les compassions du Père, les Éons Le connaissent et cessent de peiner à la recherche du Père, se reposant en Lui, sachant que tel est le Repos : ayant rempli la Déficience, il a aboli la forme »], así en los « espirituales » descansa — abolido el desorden — el Nombre Invisible, como en hijos suyos ya purificados ; y ellos a su vez descansan en El, como letras integradas por el Espíritu para formar el Nombre total, cuando toman conciencia de su valor (cf. 23, 3 ss. ; Iren. I, 14, 1).

[55] El Anónimo menciona la prioridad de origen del Unigénito, como Señor de los demás Eones, y cabeza de ellos (cf. Iren. I, 1, 1). Insiste en

tico, firme por su autoridad, por su poder perfecto [56]. Porque ni este Nombre pertenece a las dicciones (λέξις), ni a las apelaciones Su Nombre, sino que es invisible [57]. A él solo (= al Hijo) le ha dado (el Padre) el Nombre [58], siendo (el Hijo) el único que Le ve (al Padre, o el Nombre Invisible del Padre), siendo único capaz de darle (al Padre) el Nombre [59]. En efecto, el Ingénito no tiene Nombre [60]. Pues ¿ qué nombre se Le dará a Aquel

---

que el Padre le engendró para sí como Nombre. Era el único que a título de Ingénito podía haberle engendrado, para depositario de Su Nombre. El Padre le necesitaba como Señor de los demás Eones. Al parecer sólo mediante la comunicación de Su propio Nombre pudo Dios engendrarle. Y sólo el Nombre personal e hipostático de Dios puede intermediar entre Dios y los Eones (*a fortiori*, entre Dios y el mundo sensible). - Comparando la versión presentada por los editores del *Evang. Ver.* y la de Quispel (*Significance* 74) se advierten sensibles diferencias.

[56] *Nombre auténtico* o *verdadero* : para la tradición del término véase la bibliografía citada por Hopfner, *Offenbarung* 174 § 682 ; cf. ibid. 176 § 687 ; Kropp, *Zaubertexte* III. 118 ss. ; Heitmüller, *Namen* 206 ss. En contraste con otros nombres (denominaciones o dicciones) el Nombre Invisible de Dios, hipostasiado en el Hijo, constituye el Nombre esencial y verdadero de Dios, dotado de autoridad y poder perfecto en virtud de su origen.

[57] El Nombre de Dios, tanto en el Padre como en el Hijo, no es cognoscible, como las dicciones o denominaciones vulgares (« Dios, Rey, Padre, Creador, Señor ... ») *ex effectibus*. Como Nombre Natural del Invisible Dios (su Pensamiento Incognoscible), sin ninguna actividad específica sobre el mundo, solo se deja entender por revelación : cf. infra p. 109. - El *Evang. Ver.* recoge expresamente una προσηγορία del Hijo, en función de su actividad externa, cuando dice : « (lui) qui est celui que l'on appelle *le Sauveur* (σωτήρ), puisque c'est le nom de l'œuvre qu'il doit accomplir pour le salut de ceux qui étaient ignorants du Père » (16, 36 ss.).

[58] Y con el Nombre, Su Pensamiento íntimo, por lo cual solo el Hijo Unigénito conoce al Padre : cf. Iren. I, 1, 1 ; I, 2, 1 ss. ; I, 20, 3.

[59] Aunque algunos perfiles requerirían estudiar el original, la idea parece suficientemente clara : Dios Padre ha dado Su propio Nombre al Hijo y solo a El, como único capaz de verle y de proferir Su Nombre. Por su inmediata generación el Hijo conoce al Padre, y contiene en sí personalmente el Nombre Invisible del Padre. Solo por su medio se puede conocer al Padre. Conocer y dar el Nombre son aquí sinónimos. La Gnosis (cf. *ET* 7) viene a ser la prolación mental del Nombre Invisible de Dios. Así como para Dios proferir Su propio Nombre es engendrarle en el Hijo, así por el contrario para los « espirituales » conocer el Nombre Invisible, comunicado al Hijo por Dios, es darle a Dios Su propio Nombre : cf. 38, 25 ss.

que no ha devenido (= al no sometido a *devenir*, a prolación) ? Al contrario, el que ha devenido, ha venido al ser con su Nombre. Y él (= el Hijo) es el único que le conoce (= su propio Nombre) y solo a él (= al Hijo) debía el Padre darle un nombre [61]. El Hijo es Su Nombre. El (= el Padre) no le ha ocultado por tanto en el secreto [62], sino que (ya en el principio de la creación?) era el Hijo : (a él) solo, daba El (el Padre) el Nombre[63]. De esta manera, el Nombre es el del Padre, así como el Nombre del Padre es el Hijo [64]. En efecto, la Misericordia ¿ dónde hallará un nombre, si no es cerca del

---

[60] El Ingénito es impronunciable. Engendrar equivale a pronunciar o proferir. Si impronunciable, tampoco tiene Nombre, porque estrictamente el Nombre es algo proferido, « devenu », con substrato y forma : cf. *Evang. Ver.* 27, 1 ss.

[61] Siempre idéntica filosofía. El Hijo como engendrado, y venido al ser, es el único « proferido naturalmente » (*nacido* con Su Nombre). Solo el Hijo conoce « a natura » su propio Nombre, como Nombre personal del Padre. - Por otro lado, no convenía que el Padre profiriera (diera Su Nombre) a otros Eones además del Hijo, sino solo al Hijo. Quizás en virtud de su dignidad y trascendencia ; quizá mejor, porque siendo uno el Pensamiento Invisible del Padre, no convenía fueran varios los que le cristalizaran en sí. Ello equivaldría a multiplicar un mismo Nombre — el Nombre Invisible del Padre — en varios Eones. Así lo impone la correspondencia entre el Pensamiento único (ἔννοια) y su Nombre único (νοῦς), entre el Padre único y el Hijo único : cf. *Evang. Ver.* 37, 6. 11.

[62] En el profundo de su Pensamiento : cf. 37, 8 ; 40, 27 s. ; 27, 7 s. ; 24, 13. Véase s. Hipol. *Ref* VI, 36, 2. Le ha dado a conocer, sin ninguna envidia (cf. 18, 15. 36 s.), al Hijo.

[63] De nuevo el contraste entre la condición privilegiada del Hijo, que ya desde su nacimiento del Padre, conocía el Nombre Invisible (el Pensamiento misterioso de Dios) ; y la ignorancia de los demás, que hasta su Iluminación no conocían tal Nombre, ni el suyo propio : cf. 27, 15 ss. 21, 25 ss.

[64] Más de uno estará tentado (a base de Iren. I, 2, 5) de leer : el Nombre (Invisible del Hijo) es el Padre, así como el Nombre (Visible) del Padre es el Hijo. Pero quizá la idea del Anónimo sea otra, a saber, que el Nombre Auténtico de Dios es el Nombre del Padre, cristalizado en el Hijo. Todo otro Nombre no constituye verdadero y auténtico Nombre, sino a lo más una apelación divina. El Nombre comunicado al Hijo y cristalizado en él, le viene del Padre. Los demás (v. gr. Principio, Verdad ...) no son el Nombre del Padre, sino denominaciones (virtualidades) del Hijo. Cf. si lubet, Hermes-Gebet III. 11 apud Reitzenstein, *Poimandres* 21.

Padre ? [65] Pero sin duda dirá alguno a su compañero : ¿ Quién dará un nombre a aquel que preexistía a él, como si, ciertamente, los niños no recibieran un nombre de parte de los que les han hecho nacer ? [66] Lo que nos conviene pues ante todo es reflexionar (νοεῖν) sobre este punto : qué es el Nombre. El (= el Hijo) es el Nombre auténtico : es, en efecto, el Nombre proveniente del Padre, porque él es el Nombre propio [67]. No es pues a título de préstamo, como (el Hijo) ha recibido el Nombre, a la manera de los demás, según el modo particular conforme al cual es producido cada uno de ellos[68].

---

[65] La Misericordia del Padre se halla en consonancia con la Dulzura de 41, 3 y sobre todo 31, 16 ss. : « Il leur a donné la pensée et l'intelligence, et la miséricorde, et le salut, et l'esprit de force venant de l'infini du Père et de la Douceur. Il fit cesser les châtiments et les supplices — car c'étaient eux qui égaraient loin de Sa Face beaucoup qui avaient besoin de la miséricorde, dans l'Erreur et les chaînes —, et, avec puissance, il les a abolis ... ». Solo el Padre contiene un nombre de misericordia para sus ovejas. El *nombre* de misericordia presupone un estadio imperfecto — necesitado de misericordia — remediado por el nombre contenido en Dios. La idea resulta clarísima, por comparación con *Evang. Ver.* 21, 25 ss. (citado más tarde p. 86 n. 68). Dios como Buen Pastor conoce de antemano a sus ovejas, por su nombre (= el nombre de misericordia). Perdidas en el Olvido y la materia (21, 34 ss. ; 31, 35 ss.), el Padre las llama compadecido de ellas, mediante su nombre. Tal llamamiento tiene lugar por medio de la Gnosis. Las ovejas extraviadas sin remedio en la materia no tienen nombre de misericordia, porque el Padre no las conoció como suyas en el Principio, ni las llamará por tanto al fin. No tienen nombre. La « benignidad » conotada por el término « Pater » en la teología de s. Ireneo, tiene aquí su versión gnóstica anterior, merced a una evidente predestinación *ante praevisa merita* ; cf. *ET* 41 : véase C. Schmidt, TU 8/1 p. 473 s.

[66] Los niños reciben su nombre de los que les dan el ser, y no viceversa, como sería el caso si el Hijo o un elemento posterior diera el Nombre al Padre (cf. 38, 21, s.). El Anónimo aprueba (cf. 38, 21 s.) la dificultad, y se apresta a trazar la filosofía del Nombre Auténtico del Padre, no por la vía ordinaria de los nombres « positivos », sino por el análisis del Nombre « natural ».

[67] Se adivinan los términos griegos del original : αὐθεντικὸν ὄνομα, κύριον... ἀληθινὸν ὄνομα. Del primero dijimos ya (supra p. 83, 56). El Nombre propio (τὸ κύριον ὄνομα) delata un juego verbal sobre κύριος « propio » y « soberano », « Señor ». Véase la anotación del *Evang. Ver.* h. l. (p. 59).

[68] El Padre les da a los Eones el nombre propio de ellos, al comunicarles Su Gnosis, reintegrándoles como elementos al Nombre Unico, engendrado en el Unigénito. Sólo así se explica *Evang. Ver.* 27, 15 ss. :

Empero éste es el nombre propio. No hay ningún otro a quien El (= el Padre) se lo haya dado [69]. Pero era innominable, indecible, hasta el momento en que El (= el Padre), aquel que es perfecto, le ha expresado

---

« Ils (les Éons) connaissaient qu'ils n'avaient pas encore reçu une forme, ni qu'ils n'avaient pas encore reçu un nom, chaque (nom) étant produit par le Père. Alors ils reçoivent une forme de Sa Gnose » ... «Il fait apparaître qui Il veut en lui donnant une forme et en lui donnant un nom. Et il lui donne un nom; et il les fait accéder à l'être ». Igual que los Eones, también los « espirituales » tenían su nombre peculiar, solo conocido de Dios. Tal nombre se les comunicaba con la Gnosis, al ser llamados a la verdadera existencia. Su conocimiento de parte de Dios era garantía de predestinación. Sólo se salvaban aquellos cuyos nombres eran conocidos (pronunciados) [en el Hijo ?] por el Padre: cf. 21, 25 ss. « Ceux dont Il a connu par avance le nom ont été appelés à la fin, de sorte que, celui qui sait (cf. 21, 11 s.), c'est celui dont le nom a été prononcé par le Père. Car celui dont le nom n'a pas été énoncé est ignorant. De fait, comment quelqu'un entendra-t-il, si son nom n'a pas été appelé ? » (cf. *Ioh* 10, 3 s.). Como la Gnosis es gratuita, el nombre que el Padre da a todos menos al Hijo resulta « de préstamo », no en propiedad: cf. Iren. I, 6, 4; Tert. *de testim. an.* 2. Véase si lubet Völker, *Origenes* 131 ss.

[69] El Anónimo explica el Nombre divino (= el Hijo) en su íntima filosofía. El Hijo es efectivamente el Nombre Auténtico (= verdadero) de Dios, y no una simple dicción o denominación divina. Las denominaciones se pueden multiplicar. El Nombre estricto es único, por determinar al interesado en su individualidad. Así es la persona del Hijo; constituye el Nombre (único) proveniente del Padre. El Padre pronuncia Su Pensamiento íntimo, y da a luz Su propio Nombre personal, imagen perfecta del Pensamiento. Es Hijo por ser Nombre propio y estricto. No recibe el Nombre del Padre, como le reciben los demás, una vez constituídos en su personalidad, por una μόρφωσις ulterior (κατὰ γνῶσιν). Le recibe en virtud de su mismo nacimiento por simple γένεσις κατ'οὐσίαν, al nacer del Padre. Los demás (Eones) no tienen κατ' οὐσίαν el Nombre del Padre, sino sólo denominaciones (δυνάμεις) parciales del Hijo Unigénito. — Recuérdense los términos valentinianos de los Eones. La función divina que determina su nacimiento legitima sus denominaciones varias. El Logos es producido por el Hijo como principio y origen de los racionales, y se denomina según la virtualidad prestada por el Hijo; pero no tiene el Nombre propio del Hijo, sino una denominación del Hijo, en cuanto origen de los racionales. Por eso el Nombre del Hijo tampoco pasa al Verbo, como el Nombre del Padre pasó al Hijo.

Dios no ha dado a ningún otro Su propio Nombre. Por donde el Hijo tiene como Nombre Propio el mismo del Padre; y como denominaciones todos los nombres de los Eones, según el modo característico de su origen *ex Nomine Dei*. Cf. la nota anterior.

solo (= al Hijo solo, como único Nombre propio); y El (el Padre) era quien tenía el poder de decir Su Nombre y de verle (en Sí mismo). Según eso, cuando Le plugo que Su Hijo amado fuera Su Nombre y (cuando) le dió ese Nombre, aquel que salió de la Profundidad (βάθος) habló de Sus secretos, sabiendo que el Padre es absoluta Bondad [70]. Por eso también le ha enviado El (el Padre), a fin de que hablara sobre el Lugar (τόπος) [71], y de su lugar de descanso [72], y glorificase al Pleroma (πλήρωμα) [73], la Magnitud de Su Nombre y la Dulzura del Padre [74].

---

[70] Las líneas no ofrecen dificultad sobre la generación libre del Hijo Su finalidad inmediata (« para que fuera Su Nombre ») subraya la índole mediadora y soteriológica del Hijo, como Manifestación del Pensamiento Secreto del Padre. El Hijo representa una revelación personal (« celui qui est sorti de la Profondeur a parlé de Ses secrets ») : preliminar necesario para su misión soteriológica. « Absoluta Bondad » lit. « un sin mal » gr. ἄκακος cf. 52, 7. Armoniza con el ἄφθονος del helenismo (cf. Kroll, *Lehren* 35 n. 3) que asoma en el *Evang. Ver.* 18, 38 s. Dios está dispuesto a comunicar personalmente sus tesoros a los demás, y aun a que otros se los comuniquen por su cuenta : cf. tamen Iren I, 2, 1 y *Evang. Ver.* 18, 36 ss. : « puisqu'Il a détenu leur perfection en Lui, celle qu'Il n'avait pas accordée au Tout ... »

[71] *Dios*, como *Lugar*, idea desarrollada por los judíos y adoptada también por los hermetistas (cf. sobre todo CH II, 12 s. con los paralelos señalados por Festugière vol. I. 40 n. 17. - Para el sentido de τόπος = θεός ibid. 39 n. 14 muy nutrida e interesante) por influjo quizás inmediata y directamente griego. Otros paralelos en Dupont, *Gnosis* 466 n. 2 ; Bousset, *Hauptprobleme* 40 n. 1 ; *Religion Judentums* 316 ; Arnou, *Désir* 48 n. 1 ; Theoph. Ant. *ad Autol.* II, 3 y 10. Teniendo en cuenta la extensión del término *topos* entre los gnósticos (cf. si lubet, Baynes, *Treatise* 97 n. s. 1) no conviene sobreestimar el tecnicismo del vocablo en *ET* 34 *Topos* = Demiurgo psíquico. Aunque no explícita, la identidad τόπος = βυθός está muy bien indicada por el anónimo valentiniano de Epiph. *Pan.* 31, 5, 3. Véase Pellegrino, *Octavius* 140.

[72] « Lieu de repos » : sur le Plérôme comme refrigerii locus, cf. Irénée, III, 15, 2 ; sur refrigerium, cf. Irénée, III, 25, 6. Τὸ πλήρωμα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς ἀναπαύσεως (*Exc. Theodot.* LXV, 2). - Así los editores de *EV.* Agregar los lugares citados por C. Schmidt, *Epla. Apostolorum* 278 s. Véase además *Evang. Ver.* 42, 30 ss. El Anónimo contrapone el Topos (paterno) de donde nació el Hijo, al Pleroma (« refrigerii locus »), de donde salió más tarde como Salvador del mundo. Su misión soteriológica se extiende a la revelación de ambos lugares, aunque « primo et per se » a la del Padre o Topos paterno.

[73] Como expresión Eónica de las virtualidades del Padre.

[74] El objeto de la glorificación es triple : el Pleroma, la Magnitud del

Estas páginas se prestan a muchas consideraciones. Limitémonos a las relativas al Nombre, como tal.

A) El anónimo contrapone el Nombre Propio (κύριον ὄνομα) o Auténtico, a las λέξεις y apelaciones (προσηγορίαι, προσρήσεις?). Aquel es Unico, Invisible (= Incognoscible), Inefable e Innominable por otro que no sea Dios. Aunque no explique el *sensus technicus* del Nombre Auténtico, el término mismo (αὐθεντικὸν ὄνομα) indica su significado, según el tecnicismo ya conocido entre los escritos gnósticos coptos [75]. Por contraste con los externos y sensibles, por los cuales se le conoce en el mundo, el Nombre Auténtico es el Nombre Real, verdadero, que Dios tiene — con arreglo a su esencia — en la región de las esencias puras (αὐθεντία). En oposición a este Nombre Esencial y Propio, las λέξεις y apelaciones del *Evangelium Veritatis* representan las de los Eones, en que parcial o dinámicamente se despliega la virtualidad del Hijo ; *a fortiori* los nombres que recibe el mismo Unigénito en este mundo, con arreglo a sus manifestaciones u operaciones : contraste tantas veces destacado por el helenismo entre el Nombre Verdadero y Secreto de Dios y las apelaciones (προσηγορίαι, προσαγορεύματα) justificadas por su actividad sobre el mundo, como Padre, Dios, Creador, Señor, Juez ... [76]

Nombre del Padre, y Su Dulzura. En otros términos, las perfecciones, la Sublimidad y la Bondad de Dios.

En otra parte hablamos del Pleroma como expresión mítica de las virtualidades o perfecciones divinas relativas al orden natural y divino (cf. si lubet mis *Est. Valent.* II. 32). La Grandeza del Nombre, como sinónimo de su Majestad o sublimidad, aparece en un fragmento de Valentín que recuerda al nuestro (apud Clem. Al. *Strom.* IV, 89. 6-90, 1 ; *Est. Valent.* II. 363 n.) ; *Evang. Ver.* 42, 14. Para la dulzura, como sinónimo de la Bondad del Padre, véase el contexto anterior del *Evang. Ver.* 40, 28 s. ; cf. 31, 20. 24, 9 s.

[75] Cf. lo dicho en *Est. Val.* II 364 s. nota : véase arriba p. 82 s.

[76] No todos suscribirían las líneas de Quispel a propósito del *Real Name* (κύριον ὄνομα) y su expresión en λέξεις y προσηγορίαι (*Significance* 72 s.): « This kind of language suggests the distinction which the Jews used to make between the šem *hammephoras*, the secret ineffable Name of God, and the *kinnuj*, the unutterable naming ». - Las λέξεις y προσηγορίαι son precisamente las expresiones sensibles del Nombre Inefable de Dios. Y no tratan de *nombrar* adecuadamente al Ser Inefable e Invisible, sino sólo *ex operationibus*, o como diría Orígenes κατ' ἐπινοίας. La distinción entre el κύριον ὄνομα y las λέξεις (resp. προσηγορίαι) refleja una idea sumamente generalizada en el helenismo : Cf. Festugière RHT III 158 ss. y IV 62 ss. ; Hopfner, *Offenbarung* 174 ss.

B) La idea de hipostasiar el Nombre divino tiene sin duda resonancias hebreas [77]. Pero en el *Evangelium Veritatis* se halla orquestada dentro de una concepción enteramente griega: la del doble estadio del Logos (ἐνδιάθετος y προφορικός). Basta en efecto traducir el ὄνομα por λόγος y denominar ἐνδιάθετος al Nombre Invisible o Inefable, interior al Padre; προφορικός al Nombre hecho visible en el Hijo. Los valentinianos enseñaban el doble estadio del Logos, y le aplicaban al problema de la generación divina, explicándola mediante la emisión del Verbo mental [78]. El *Evang. Ver.* no describe tal mecanismo; pero lo insinúa en el equívoco inherente al Nombre del Padre (que no tiene Nombre y es el Hijo); y en el tránsito siempre implícito del Pensamiento paterno al Nombre. La insistencia sobre el Hijo, Nombre Auténtico y Propio, en contraste con los nombres *prestados* de los demás, indica la relación esencial establecida entre la generación única y el Nombre único. El Unigénito es el Nombre único del Padre por haber sido proferido en El Su Pensamiento total [79] con subsistencia propia.

Resulta además sintomático el que los eclesiásticos hayan denunciado esta explicación (= a base del doble logos inmanente y prolaticio) entre los valentinianos, a raíz de su exegesis a *Ps* 44, 1 [80]. Ello prueba la elaboración de cuño helenista a que fué sometida la teología del Nombre divino, recogida por el *Evangelium Veritatis*; y la trayectoria independiente o paralela que siguió respecto al concepto judío del Nombre-Hipóstasis, denunciado sin sombra alguna de elaboración filosófica por algunos documentos del *Spätjudentum*.

C) El Nombre divino del *Evangelium Veritatis*, además de hipóstasis, tiene la misión de mediador entre Dios y los hombres. Tal característica, supuesta la identidad Nombre-Logos, apenas agrega nada a lo dicho antes. El Logos o Nombre esencialmente Invisible, por su interioridad en el seno de Dios, es incapaz de mediar. En cambio el Nombre (= prolaticio) está llamado a mediar entre Dios y los hombres, como intérprete o ángel del pensamiento interno [81], para anunciarlo y pregonarlo a los demás.

---

[77] Cf. Quispel a. c. 75 s.; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 199 ss.

[78] Con fuerte oposición de s. Ireneo que se resistía a aceptar doctrina tan simple. Cf. *Est. Val.* II. 104 s. 140 ss.; V. 196 ss. 210; y sobre todo más adelante p. 664 ss.

[79] Cf. *Evang. Ver.* 37, 1 ss.

[80] De ella infra p. 688 ss.

[81] Cf. *Evang. Ver.* 27, 5 ss. 37, 1 ss. et passim.

Los estoicos llamábanle ἑρμηνεύς, διάγγελος, κῆρυξ, *interpres mentis, interpres animi* [82].

Hay todavía más. Si el concepto de Nombre Secreto (= Inefable = Invisible) y Manifiesto (= Proferido = Visible) se halla entre los valentinianos en función de la teoría del doble Logos, el concepto del ὄνομα, como elemento determinante de una substancia (igual quizás a la esencia), esconde algo más. En Dios se multiplican las *apelaciones* en función de sus manifestaciones externas. Y no obstante sólo tiene un Nombre (τὸ ὄνομα). Por la correlación entre la esencia y el nombre, un Nombre Propio, Esencial. Además es el único que conoce su propia esencia; luego el único que conoce su Nombre Propio. Tal Nombre no requiere ser manifestado mediante un Verbo prolaticio, para llevar a Dios al conocimiento de Sí. La *denominación* de la esencia divina en el Padre es su mismo Pensamiento, en ejercicio eterno.

Mas Dios ha podido querer manifestar su ἔννοια (τὸ ἔσω ὄνομα) a otros, para traerlos a su propio Conocimiento, haciéndoles partícipes de él. Lo cual determina en Dios la *pronunciación*. Fruto de ella es el Hijo. *Unigénito* porque Dios solo tiene un Pensamiento que manifestar. *Personal*, porque en él adquiere consistencia el Pensamiento interno del Padre, mediante la inspiración (= soplo) conjunta de su substancia. Nombre Visible (Cognoscible) por estar personalmente llamado a *manifestar* a los demás el Nombre Invisible del Padre.

Dios permanece en las alturas de su trascendencia, dejando obrar al Hijo. Y a pesar de ser éste, imagen accesible del inaccesible Dios, no se manifiesta al pronto como tal. Aguarda primero a educar a los interesados manifestándoles sus perfecciones v. gr. bondad, poder, justicia etc. ... todas las cuales descubre en la creación. Los que no llegan al *conocimiento* del Nombre Propio del Hijo (= a la Gnosis), sólo le conocerán indirecta y parcialmente por sus actividades, nunca en su Persona, como Nombre Visible del Invisible Dios.

Los infinitos nombres que se dan a Dios son de inferior

---

[82] Ἐνδιάθετος und προφορικός sind offenbar als Komplementärbegriffe konzipiert. Προφορικός ist eindeutig, ὁ λόγος ὃς προφέρεται, der Dolmetsch des inneren Logos, aus dem er wie aus einer Quelle fliesst. Den Sinn des Wortes ἐνδιάθετος erläutert Philon gern durch ὁ κατὰ διάνοιαν λόγος oder ähnliche Wendungen ... Pohlenz, *Sprachlehre* 193. Véanse ibid. ss. por extenso testimonios análogos de otros muchos autores; agregar Weiswurm, *Human Knowledge* 128 s.

categoría. Denominaciones parciales, procedentes del Hijo, como virtualidades disociadas de su persona.

Aquí tenemos la explicación de los Eones del Pleroma valentiniano. Ninguno de los Eones posteriores al *Nous* (= Unigénito), entrando en la cuenta la misma *Aletheia*, difieren personalmente del Unico Nombre Propio del Hijo. El término mismo de Nous no es Nombre Propio. Este sólo se da a conocer a los gnósticos, como objeto primero y específico — en este mundo — de la Gnosis. El nombre de Nous, *a fortiori* los demás (Principio, Padre ... Aletheia, Logos, Zoe ...) descubren aspectos parciales de la actividad típica del Unigénito. Los dos superiores (*Nous-Aletheia*) responden *prob.* a la virtualidad más levantada del Unigénito, la Visión *Intuitiva* de Dios a que somos llamados en El. Visión que junta en sí lo intelectivo y volitivo [83]. Los demás aspectos, inferiores, subrayan bajo una coloración mítica, las virtualidades *relativas al mundo* (inteligible o sensible) encerradas en el Unigénito por Dios : o como principio de toda racionalidad (= *Logos*) y vida divina (*Zoe*), o como tipo y Ejemplar del hombre esencial (= *Antropos*) o como lugar geométrico de predestinación y origen para los elegidos (= *Ecclesia*).

La jerarquía de los Eones tiene un significado muy preciso. No vamos a estudiarle aquí. Algunos elementos aparecerán más adelante. La inserción sin embargo, entre nombres bíblicos, de otros de tonalidad filosófica (Ennoia, Enthymesis, Nous ...) es sintomática. La simpatía de los valentinianos por la filosofía del Pórtico [84] previene la actitud probablemente adoptada por ellos

---

[83] Cf. infra p. 449 ss. La jerarquía de los Eones recuerda a Pétrement (*Dualisme* 266) el intento de jerarquizar las *ideas* en el *Filebo* de Platón. Entre los valentinianos la jerarquía se hallaba imperada por la degradación psicológica inherente a las actividades mentales, desde la intuición primera hasta su manifestación hacia el mundo : cf. c. IV *Excursus*.

[84] Manifestada v. gr. en su concepto de ὁμολογία (cf. *Est. Val.* V. 257 ss), en la teoría de las pasiones materiales (Est. Val. II. 77 s.), la cosmogonía por degradación paulatina de la substancia primera (ibid. 68), y su resolución por la ἐκπύρωσις (cf. Iren. I, 5, 3 ; 7, 1 in fine).

[85] La tesis sostenida por *Crátilo* mismo en el diálogo platónico de su nombre. El problema del discutido Diálogo se concentraba al parecer (cf. J. Deuschle, *Sprachphilosophie* 44) en torno al contenido ontológico de una locución o nombre primigenio : declarando la relación entre el concepto y su expresión. Dos eran las posiciones extremas :

1) una la de los sofistas, defendida por Hermógenes : el nombre es fruto de una convención y consentimiento humano (ξυνθήκη καὶ ὁμολογία), [cf. Zeller, Philosophie II/1[4] 630 ; III/1[4] 71 nota. Para la aplicación gene-

para justificar la rectitud fundamental de los términos con que bautizan a Dios y a sus Eones. Según una idea ya sostenida por

---

ral de la teoría de los Nombres a los Padres cf. Petau, *de Deo* Lib. VIII c. 6 per totum ; Weiswurm, *Human Knowledge* 110 ss. n. 48.] ;

2) otra, la de Crátilo (quizás también la de Heráclito : cf. tamen Kirk, *Heraclitus* 117 ss.) : el nombre primigenio es natural y responde en su expresión a la esencia por él denominada (*Crat.* 383 A-384 E). Los estoicos se atuvieron a esta segunda (cf. Origen. *C. Cels.* I, 24 = SVF II. 146). Dentro mismo de la segunda teoría se advierten algunas modalidades : a) la primera, los nombres son productos naturales (φύσεως δημιουργήματα), como si la propia naturaleza preparara para cada elemento su nombre propio : empero es tarea del sabio dar con este nombre o imagen natural ; b) la segunda, los nombres son naturales, porque nacieron espontáneamente entre los primeros hombres, al prorrumpir (el sabio no entra aquí) en voces a vista de los elementos : el nombre es tan natural como el llanto, la vista, la saliva etc... Los autores, ya desde antiguo, no parecen haberse preocupado de estas dos modalidades [a) y b)]. Amonio Herm. *in Arist. de Interpr.* c. 2 ed. Busse 34, 16 ss. pasa por alto el concepto de Epicuro a pesar de distinguir (con tendencia sincretística) dos especies de denominación natural (φύσει). Pohlenz (*Stoa* II. 24) ve en la sentencia atribuída por Amonio a Crátilo la teoría estoica, y con razón, por la importancia que siempre dió el Pórtico al Sabio, en puntos tan fundamentales y tan íntimamente ligados a la Lógica, como la creación de una terminología apta. Pero no se preocupa de discriminar la teoría de la Estoa de la de Epicuro, no obstante haber sido taxativamente distinguida por Orígenes ; y en su lugar tacha arbitrariamente al Alejandrino de inexacto (*ungenau*). Basta comparar la exposición de la doctrina epicúrea, hecha por Proclo [*in Plat. Cratyl.* 17 p. 8 Boiss. cf. Usener, *Epicurea* 226 17 ss. : ὁ γὰρ ’Επίκουρος ἔλεγεν, ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι (οἱ πρῶτοι θέμενοι) ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι, ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ὑλακτοῦντες καὶ στενάζοντες] — en absoluta conformidad con la *Epla.* I. 75 s. de Epicuro (Usener 27, 4 ss.) — con la noticia de Amonio [*interpr.* 34, 30 ss. : καὶ τοῦ ἐπιστήμονος τοῦτο ἔργον εἶναι, τὸ θηρᾶν τὸ τῆς φύσεως κατεσκευασμένον οἰκεῖον ἑκάστῳ ὄνομα, ὥσπερ τοῦ ὀξὺ βλέποντος τὸ ἀκριβῶς διαγινώσκειν τὰς οἰκείας τῶν ἑκάστων ἐμφάσεις], para ver la diferencia, en la intervención (Estoa) o no (Epicuro) del Sabio para nombrar las cosas. - Usener cita a favor de la sentencia de Epicuro otros muchos pasajes (*Epicurea* 380 de loquellae origine). Orígenes, y antes de él los gnósticos, eran partidarios de la teoría estoica : las primeras voces y palabras naturales, recogidas por Adán (= ὁ ὀνομαστικός — ὁ ἐπιστήμων), imitaban las esencias ; por donde el análisis de los elementos (sílabas y letras) bien llevado, ha de conducir por vía etimológica a conocer su esencia. Cf. Buffière, *Homère* 61 ss.

Clemente conoce y asimila la teoría de los nombres naturales, impuestos a las cosas por el Sabio ὀνοματοθέτης. Así al menos se deduce de la *Ecl. Proph.* 32. Supone además que los nombres escriturarios son naturales,

el *Crátilo* de Platón [85], los nombres primigenios imitan con sus letras y sílabas la esencia por ellos denominada [86], por lo mismo que tienden a manifestar la esencia de las cosas. Mas no todos pueden nombrar rectamente, sino los que conocen las esencias. Según los estoicos si alguna garantía puede haber de nombres primigenios es en Homero y entre los primeros poetas [87]. Para los gnósticos, tales debieron de ser a título excepcional los nombres escriturarios. *A fortiori* los nombres de Dios.

En su aplicación a los Eones del Pleroma, su abigarrada terminología debiera declarar en tesis alguna cosa esencial a ellos. Pero en realidad los términos no pueden ser esenciales, desde que significan virtualidades o actividades parciales, relativas, del Hijo. Ni siquiera juntando por vía de síntesis los treinta o 24 nombres parciales declaran el Nombre Propio del Hijo. Los valentinianos concentraron, mediante el mito del origen conjunto del Salvador [88], las virtualidades de los Eones, logrando reintegrar sensiblemente la persona del Hijo, en orden a su misión soteriológica ; y haciéndole en buena lógica heredero de todos los nombres de los Eones [89]. Pero ni el mito ni el estudio de los nombres escriturarios barajados en él dan otra cosa que el nombre (resp. *denominaciones*) de la persona *sensible* del Salvador. Solo por medio de la Gnosis se entiende : primeramente, la denominación parcial que dió origen a cada uno de los Eones [90] ; y

---

pues de su examen hemos de cazar (θηρωμένους : término técnico de Platón) el sentido que el Espíritu Santo imprimió en ellos.

A la misma tradición va vinculada la ideología de la cláusula « Nomina sunt consequentia rerum » (Dante, *Vita Nuova* 13) : cf. E. R. Curtius, *Europäische Literatur* 489 s.

[86] Cf. *Cratil.* 423 E. Véase Pépin, *Mythe* 114 n. 8.

[87] Hermógenes mismo acepta el magisterio suyo : apud *Cratil.* 391 B-421 C. Cf. si lubet Iren. IV, 33, 3.

[88] Ridiculizado por s. Ireneo con la fábula de Pandora : véase lo dicho en *Est. Val.* II. p. 55 n. 164, p. 160 ss. Y todavía más por Tertuliano (*adv. Valent.* 12) : cf. d'Alès, *Symbola*, RSR 25 (1935) 496.

[89] Cf. Iren. I, 2, 6 ; 3, 1. 4.

[90] Los valentinianos compararon justamente el origen de los Eones de la Década y Dodécada, a la *prolación* parcial (silábica o literal) del Nombre Propio divino. El Hijo (Nous) los daba a luz *pronunciándolos*, de manera análoga a como El mismo había sido *pronunciado* por el Padre : con la diferencia de que en el Hijo la prolación correspondía al Nombre Invisible del Padre, y en los Eones se daba una prolación parcial, inadecuada al Nombre total del Hijo. - En parte al menos, los valentinianos se apropian aquí la « mística de las letras », concepción entonces bastante

en segundo lugar, la denominación conjunta del Salvador, por reintegración de los Eones del Pleroma, a raíz de la Gnosis. Al Unigénito, fruto de la emisión inefable del Padre, responde el Salvador, fruto de una prolación del Hijo, provocada por la Gnosis del Padre; y sólo el gnóstico puede entender tal prolación, y el Nombre esencial producido por ella.

La limitación inherente al conocimiento de Dios en este mundo se halla imperada por la inadecuación entre las actividades divinas y su esencia. Así se explican muy bien predicaciones contrarias, a la manera denunciada por s. Hipólito en Heráclito [91]. Dios adopta las apelaciones relativas a sus actividades. Si éstas producen elementos o efectos contrarios, cabe atribuir al mismo Dios predicados (προσηγορίαι) contrarios, sin menoscabo de su κύριον ὄνομα, que se levanta sobre ellos.

Esto legitima de manera física un aspecto de la teología apofática y catafática de la Gnosis. Algo parecido se advierte entre los Simonianos: el πῦρ τεχνικόν (= ἀρχικόν) [92] primigenio, substrato divino indiferenciado, va según ellos definiéndose con arreglo a las cualidades contenidas en él y actuadas en tal o cual momento de su evolución. Definirlo por las propiedades que van apareciendo, es caracterizarlo por su actuación y efecto parcial. Como en el curso del desarrollo cósmico pueden aparecer cualidades o propiedades contrarias, un mismo fuego substancial podrá recibir predicados contrarios.

Los Eones del Pleroma valentiniano y ofítico no representan cualidades contrarias, sino perfecciones positivas mutuamente

---

generalizada: cf. Reitzenstein, *Poimandres* 256 ss. max. 269; Kropp, *Zaubertexte* III. 122 ss. La cual suponía una doctrina tradicional, que se deja sentir hasta Proclo, *in Parmenidem* ed. Klib. 52, 28 ss.: Videtur autem esse primo hoc inquirendum, quomodo nullum est nomen unius vocatum. Quod quidem igitur, si nomina natura, primi nomen nullum est, neque ipsum hoc «le unum», addiscemus utique, intelligentes quod necessarium omne quod natura nomen ens alicuius aut per resolutionem ad simplicia nomina notificare, congruum ens nominabili, aut per reductionem ad elementa. Si autem hoc, «le unum» utique ad elementa referendum; non enim utique ad aliud nomen simplicius. Necesse ergo elementa, ex quibus est, representare aliquid nature illius.

[91] *Ref* IX, 18, 8 (244, 5 ss. Wendl.): «Dios (es) día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre ... y sufre alteraciones como (fuego = πῦρ *suppl.* Diels, *quem sequitur* Kirk) que al mezclarse con elementos aromáticos es denominado según el gusto de cada uno de ellos». - Para el comentario Kirk, *Heraclitus* 184 ss.

[92] Cf. *Ref* VI, 9, 3 ss.

jerarquizadas. Y sin embargo, del Nombre *Invisible* del Padre se pasa directamente al Nombre *Visible* del Hijo. De lo Incomprensible e Incognoscible a lo Comprensible y Cognoscible. En virtud ya de la primera emisión. Además, a diferencia de los primeros Magnos Eones (Nous-Aletheia) galardonados con la Intuición de Dios, y por lo mismo *Impasibles* e Incorruptibles, todos los demás son *Pasibles* y Corruptibles. De la Impasibilidad del Nous se llega a la abierta Pasibilidad de Sophia. La degradación ontológica, pronunciada de una emisión a otra, legitima la diversidad y aun contrariedad de cualidades, sin salir de un fundamental substrato divino. La limitación progresiva del substrato (pneuma) que va *per deminorationem* alejándose de la dignidad inicial del emitente, se explica por la improporción cada vez mayor entre las emisiones parciales y el substrato primigenio.

Hay propiedades que sólo se predican estrictamente del Padre, y otras que sólo se predican del Hijo. La Bondad, la Inmortalidad, la Divinidad (ὁ ἀγαθός, ὁ ἀθάνατος, ὁ θεός — ἀγαθωσύνη, ἀθανασία, θεότης) se atribuyen estrictamente sólo al Padre, de donde derivan. En cambio la Verdad, la Racionalidad, la Vida, etc. ... no convienen propiamente al Padre, sino al Hijo. Tal fenómeno parece ir contra la Incognoscibilidad absoluta del Dios Supremo. Y es muy posible que los gnósticos se hubieran abstenido de calificar al Padre como *El Bueno*, *El Inmortal*, *El Dios* (con artículo) a no haber hallado tales atributos explícita o cuasiexplícitamente en la Escritura. De seguro tampoco les hacían gran dificultad. Eran perfecciones confundidas en la simplicidad e Incognoscibilidad absoluta de Dios, pues venían a cualificarle prácticamente, como infinito en su eternidad y como origen del universo.

Al pasar el Nombre Invisible (= Informe e Infinito) del Padre al Hijo, desapareció su Informidad e Infinitud y aparecieron en éste las formas del Ser, como en ejemplar y manantial de todas las especies creadas. En el fondo se adivina la concepción desarrollada por Orígenes a base de las Epinoias de Cristo. El Cristo origeniano no es simple en su Ser, sino una multitud de perfecciones congregadas en El por Dios, para su difusión (= manifestación) en el mundo. Así lo reclama su misión de Intermediario, como creador y salvador. Orígenes no trata del Nombre Secreto, personal, del Hijo ; ni entiende que a diferencia de sus múltiples ἐπίνοιαι posea un Nombre Unico, sólo conocido del Padre, que le profiere, y de los Iluminados. La Sabiduría ocupa el puesto de Nombre privilegiado y Superior, pero in dejar de constituir una ἐπίνοια, cuyo significado último se orienta

hacia la creación más que hacia Dios. La Sabiduría no es, según él, la manifestación del Pensamiento Interior de Dios sobre Sí — al menos *primo et per se* — sino sobre la futura Economía. En esto difiere, a mi entender, del sentido profundo dado por los valentinianos al Unigénito, como Nombre Asequible del Nombre Inasequible de Dios, e Imagen consistente del Pensamiento propio de Dios.

Orígenes, que por lo demás sigue la teoría estoica de los nombres [93], se distrae contrastando la simplicidad del Padre con la multiplicidad del Hijo [94] y legitimando con las ἐπίνοιαι recogidas entre los Nombres escriturarios del Salvador, una teoría cuyo paralelo gnóstico (= los Eones del Pleroma valentiniano y ofítico) tan fuertemente condenaba.

Para el Alejandrino Jesús es Sabiduría, como *topos* Intencional de las especies creadas o creables ; Verbo, como arquitecto de la creación ; Vida, como principio de la energía divina de que Dios le hizo intermediario, bautizándole primero en ella

---

[93] Cf. lo dicho en *Est. Val.* V. 253 ss. El tratado de los Nombres de Cristo fué un tema catequético muy antiguo. Y la orquestación riquísima de Orígenes pasó de lleno a s. Gregorio Niseno, quien le dedicó el tratado *de perfecta christiani forma* PG 46, 252-285. Más compendiado Gregorio de Elvira, *de fide orthodoxa*, c. 6 PL 17, 560 B-561 B ; y el autor anónimo de *Diligentia Armonii et Honorii* (apud Künstle : vide infra p. 103, 14). Dígase lo propio del tratadito *de diversis appellationibus* de Niceta de Remesiana ed. Burn pp. 1-5. Véase la introducción de Burn p. XXXIV ss. sobre todo XXXIX ss. donde cita por analogía con Nicetas a Germinio, Febadio (= Gregorio de Elvira), el decreto Gelasiano, el Sínodo romano de 382 bajo Dámaso, los poemas del ps. Oriencio *de epithetis salvatoris nostri* y *explanatio nominum Domini* (CSEL XVI/1 ed. Ellis PL 61, 1000 CD. 1003 A-1004 B). A los autores considerados por Burn p. XLIII [Germinio de Sirmio, apud Hilar. *opus hist.* fragm. XV, 2 PL 10, 720 ; Nicetas de Remesiana, Gregorio de Elvira y demás], von Dobschütz (*Decretum Gelasianum* 242) agrega muchos otros [s. Isidoro de Sevilla, *Etymolog.* VII, 2 PL 82, 264 s. ; Afraates, *Homil.* XVII, 2 ; y autores posteriores] a todos los cuales cataloga exactamente en un cuadro sinóptico, anotando los nombres de Cristo que consideran en común, y agregando los característicos de cada autor. Son páginas densas que se prestan a bonitos estudios : o. c. 242-246. Una simple lista, larguísima, de los nombres de Cristo (de María y del Precursor) figura en F. Diekamp, *Doctrina PP. de Incarnatione* 286 ss. : 187 nombres de Cristo, 54 de la Virgen y 24 del Precursor. - Cf. además Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol in christ. Altertum* 60 s.; E. R. Curtius, *Nomina Christi* en Mélanges J. de Ghellinck II. 1029 ; et si lubet Curtius, *Europäische Literatur* 233.

[94] Cf. *Epinoia* 17 ss.

etc ... Personal e íntimamente — con perfección absoluta — ¿ qué es el Hijo de Dios ? ¿ cuál es la perfección esencial, principio primero y último de donde procede la multitud de ἐπίνοιαι ? Orígenes no lo dice [95].

El enorme valor dado por esta vía a las denominaciones (= *Epinoias*) de Cristo, tuvo en el Alejandrino — igual que entre los Gnósticos — una repercusión física. La pluralidad de formas (atributos) en Cristo explica primeramente la multitud de formas en que se dejó ver ; y en segundo lugar la mutabilidad de sus manifestaciones terrenas. El tránsito de una a otra parecía muy obvio supuesto el axioma, común a gnósticos y eclesiásticos, de que Cristo « unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus» [96].

También para los valentinianos el Unigénito es Verdad, Verbo, Vida, Sabiduría etc. ... en atención a los demás ; pero por encima de tales nombres relativos y dinámicos posee un Nombre absoluto, accesible a los Iniciados, el Nombre mismo Invisible (Ennoia) del Padre, hecho Visible en El, y externamente sensibilizado en el *Nous*. Tal me parece la teoría íntima del Nombre divino, apuntada por los valentinianos. Ante la perspectiva abierta a nuestros ojos, a raíz de las páginas del *Evangelium Veritatis* ¿ a qué se reduce el influjo de la doctrina judía del *Sem* divino, hipostático y mediador ?

---

[95] Silencio por completo un argumento « ex analogia ». No sería aventurado prolongar hasta los Eunomianos la teoría gnóstica de los nombres. En otra parte indicamos el parentesco entre tales herejes y nuestros valentinianos (cf. *Est. Valent.* II 229 ss.). En la controversia entre el Niseno y Eunomio, el diálogo *Crâtilo* se da como fuente (directa o indirecta) probable del hereje (*C. Eun.* lib. XII PG 45, 1045 C s.). Ciertamente hasta los Eunomianos había llegado la doctrina origeniana (= estoica) de las « denominaciones » (κλήσεις), estructurada en categorías helenísticas (cf. ibid.), en modo alguno hebreas. Yo no veo que los gnósticos hayan tenido otra inspiración doctrinal para su teoría del Nombre o de los Nombres. El influjo hebreo será a lo más superficial. — Cf. si lubet Diekamp, *Die Gotteslehre de heil. Gregor von Nyssa* 144 ss. ; Steinthal, *Gesch. der Sprachw.* 76 ss. ; Koch, *ps. Dionysius* 227 n. 1 ; y sobre todo Weiswurm, *Human Knowledge* 129 ss. 110 ss.

[96] Cf. Origen. *In Mt. comm. Ser.* 100 Klost. XI/2 p. 218 ; *C. Cels.* II 64 Koetschau I. 185 s. ; *In Ioh.* I, 10 Preuschen IV. 15. Puede verse Lipsius, *Apokryphen* I. 522 ; II/1 pp. 183. 265 s. ; mi art. *Cristo Camino según Orígenes* 100 ; y últimamente Grillmeier, *Logos am Kreuz* 49 ss. Fuertes resabios de semejante doctrina habían de aparecer más tarde en s. Hilario: v. gr. *de trinit.* X 23. 35. Cf. G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, Theol. Quart. 87 (1905) 424 ss.; ZfKT 30 (1906) 295 ss.

CONCLUSION

Los gnósticos adoptaron la teología negativa del helenismo para enaltecer la trascendencia del Dios Supremo. Lo hicieron de todas las formas imaginables, unos con verdadera esplendidez, otros con parsimonia, Basílides con fórmulas de una ἀπόφασις extrema, algún valentiniano con expresiones de colorido pitagórico.

Tocamos ligeramente los epítetos valentinianos de la Divinidad Suprema indicando su significado y origen probable, mitad bíblico, mitad pagano. En el fondo subrayan todos ellos la trascendencia divina. No son ni tratan de ser Nombres Propios.

Dios no tiene nombres y los tiene todos. Más, sólo posee un Nombre, proporcionado a su esencia ; pero por su trascendencia, incognoscible. Ni las categorías ni los predicables le afectan. Se nos da a conocer únicamente por las obras. De ahí la multitud de apelaciones. Los gnósticos no se avenían a ignorar el Nombre esencial de Dios. Su conocimiento constituía uno de los objetos más preciados de la paradosis secreta. El Nombre además era una pieza maestra en el mecanismo de la teogonía y cosmogonía, así como en el problema de la cognoscibilidad divina. El Nombre del Dios Supremo resultaba doblemente Incognoscible : por hallarse sobre la razón, y porque para su conocimiento era preciso manifestarlo en el Hijo, mediante una forma o Nombre Accesible, *extra sinum Dei.* Las relaciones de Padre a Hijo cristalizan en la prolación de un Nombre personal, intermediario entre Dios y los hombres, proferido por el Padre y cristalizado en el Hijo. En la idea del Nombre personal hubo sin duda influjo judío ; pero el mecanismo que la legitima, el tránsito desde el Nombre Invisible paterno hasta el Nombre Visible del Unigénito, es el clásico del Logos Prolaticio. A esto nos llevó el estudio de unas páginas bellísimas del *Evangelium Veritatis*, cuyo análisis polariza la infinita problemática del Nombre divino. Las fórmulas extremas de la Gnosis, que parecían situarnos en el vestíbulo del más radical agnosticismo, se resuelven mediante la distinción entre el Nombre Visible e Invisible de Dios en la teoría más optimista del Conocimiento divino, y prenuncian las

mejores posibilidades para adentrarnos en la doctrina del mecanismo más sublime : el de la generación del Hijo, por cuyo medio conocemos al Padre.

A manera de caminos complementarios, hicimos valer algunos elementos de teología afirmativa. Los gnósticos definieron a Dios positivamente como Luz. Noción muy general en todos los pueblos e ideologías ; pero que en la Gnosis prepara el camino para justificar las emisiones divinas de los Eones y elementos espirituales. Con ella la doctrina del πῦρ τεχνικόν como substancia primordial. La degradación del substrato primigenio (πῦρ, φῶς) por sucesivas emisiones y por desarrollo paulatino de las energías contenidas virtualmente en él, explicaría la aparición de cualidades contrarias en el mundo, no obstante la unidad y pureza original.

Por último, como espécimen de una terminología típica del Dios Supremo hemos estudiado la ideología escondida en el mito del Dios andrógino *Bythos-Sige* : términos ambos muy bien escogidos por su plurivalencia, porque no comprometen la trascendencia de Dios, y porque preparan asimismo el paso de la eternidad al tiempo, y el salto de lo Incognoscible a lo asequible. Mediante el mito de sus Eones, los valentinianos encubrían la filosofía del proceso inicial, a partir del Pensamiento divino eterno e inoperante hasta el Verbo, primera manifestación suya fuera de Dios.

Capitulo segundo

DIOS-PADRE

Elementos gnoseológicos sobre los nombres divinos, entre los eclesiásticos del s. II.

Entre los Escritores Eclesiásticos, el nombre (ὄνομα) encierra una filosofía muy rica. Clemente Alejandrino entendió la importancia de su definición, como preliminar necesario para una seria actividad en teología. A ella dedica un capítulo de los *Stromata* [1]. Hay que partir siempre de un término, cuya noción sea cierta, no controvertida, y manifiesta a cuantos en ella convienen. Por eso la definición ha de ser tan clara o más que el nombre [2].

Aparte las distinciones gramaticales entre las diversas especies de nombres [3], Clemente subraya repetidas veces la diferencia entre los nombres (τὰ ὀνόματα) y las cosas (τὰ πράγματα):

> La distinción entre los nombres y las cosas, sin salir de las propias Escrituras, engendra en las almas gran luz. Conviene en efecto considerar las expresiones que significan muchas cosas, y las múltiples cuando significan una sola. Solo así es uno capaz de responder bien [4].

La aplicación teológica era obvia. Si en filosofía importa dar con la Verdad, y no con las partes de que se predica, ni con sus nombres, lo mismo ocurre entre cristianos:

> Pues lo relativo a Dios no es una cosa sino infinitas. Y va mucho de hablar (directamente) de Dios, a hablar de las cosas relativas a Dios ... Y como hay dos especies de verdad, los nombres y las cosas [5], unos dicen los nombres (y son) los filósofos paganos, que se ocupan del

---

[1] *Strom* VIII, 3-5 (c. II.) : St. III. 81, 9 ss. PG 9, 561 BC.

[2] Reprueba expresamente la definición estoica del Sol, por ser más oscura que el nombre. *Strom.* VIII, 4, 3 III. 82, 5 ss.; véanse los autores citados *ad calcem* por Stählin ; si lubet PG 9, 563 s. nota 91.

[3] Cf. *Strom* VIII, 23, 2 ss. St. III. 94, 12 ss.

[4] *Strom* VI, 82, 3 St. II. 473.

[5] La oposición ὄνομα/πρᾶγμα figura repetidas veces en Filón. Véase el

ornato de las palabras (= discursos); nosotros, los bárbaros, nos quedamos con las cosas [6]. Por donde no hay que detenerse en la expresión (λέξις) sino en las cosas significadas por ella [7].

La pluralidad de nombres relativos a un elemento se presta a muchas aplicaciones. Donde haya algo virtualmente múltiple, será lícito multiplicar predicados, denominaciones. Así en el Alma (= Demiurgo), denunciada por Plotino entre los Gnósticos [8]. La teoría origeniana de las ἐπίνοιαι con sus derivaciones cristológicas, se funda también aquí. El apóstol s. Pedro admite múltiples denominaciones [9]. Y como él, seguramente, los demás apóstoles [10]. Orígenes aplica lo mismo al Bautista [11], y con singularísimo lujo de orquestación, a Cristo [12].

En teología solo interesa lo relativo a las denominaciones de Dios. No obstante su simplicidad, el ser divino admite multitud de predicaciones. En el campo gnóstico, resulta significativo el himno naaseno, recogido por s. Hipólito [13]. El tratado que lo precede constituye a su vez un espécimen precioso de exegesis, en torno a las denominaciones del Primer Hombre, registradas entre los diversos pueblos [14]. Su caso no debió de ser único entre las Gnosis cristianas [14a].

Index de Leisegang 583 col. a; Völker, *Clemens* 349 n. 1; Mates, *Stoic Logic* 11 s.

[6] *Strom* VI, 150, 7-151, 2 St. II, 509, 25 ss. Cf. ibid. 132, 3 St. II. 498, 29 ss.

[7] *Strom* VI, 151, 4 St. II. 510, 2 s. = *Sacra Parallela* 260 Holl.

[8] *Enn.* II, 9, 2, 1 ss. 5 ss.

[9] Origen. *in Ioh* X 8 (6) Preuschen 177, 25 ss.

[10] La *Epist. Apostolorum* c. 42 (53) Schmidt-Wajnberg 132 ss. los denomina Padres, Ministros, Maestros.

[11] *In Ioh.* fr. XVII Caten. Pr. 496, 22 ss. Puede verse mi *Epinoia* 22.

[12] Particularmente en sus tomos *in Iohannem.* Cf. también *de Princ.* I, 2, 4 K. 32, 5 ss.: supra p. 95 s. Para Eunomio y el Niseno, véase Weiswurm, *Human Knowledge* 129 ss.

[13] *Ref* V, 9, 8 Wendl. 99, 11 ss. Véase Leemans, *Pap. Graec.* II p. 10 ss. col. 8, 16 ss. apud Usener, *Weihnachtsfest* 25 n. 1; Reitzenstein, *Poimandres* 102 ss.

[14] Cf. Reitzenstein, *Poimandres* 83 ss.; *Studien* 161 ss. Puede verse Zeller, *Phil. Griech.* III/1 p. 333 ss. Igual que el Anthropos naaseno, la diosa Lunar adoptaba multitud de nombres (πολυώνυμος) según los pueblos. Ejemplo clásico en Apuleyo, *Metam.* XI, 5 (cf. Hopfner, *Offenbarung* 175 § 685). Los Orficos le aplicaban infinidad de epítetos: cf. Hopfner o. c. 174 s. § 683; y sobre todo Usener, *Götternamen* 334 si; Buffière, *Mythes d'Homère* 142 ss.

[14a] Dentro ya de la Iglesia, hubo después quienes no contentos con la ex-

Clemente Al. acusa a los filósofos paganos de nombrar a Dios sin conocerle [15], pues no le honran como se merece, y además « porque nada dicen del (propio) Dios, sino declaran sus pasiones (humanas) aplicándoselas a Dios » [16].

Homero dijo en una ocasión πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε [17]; pero « sin saber quién (era) el Padre ni cómo (era) el Padre » [18]. Unicamente los cristianos, con la entera posesión de las Escrituras, tienen abierto el camino al conocimiento íntimo de las denominaciones divinas. Tal parece la mentalidad clementina.

Sin llegar no obstante por vías racionales a la penetración última de algunas denominaciones del Dios Supremo, los filósofos paganos habían señalado un camino seguro para legitimarlos: definiendo a Dios dinámicamente, en virtud de las actividades con que se manifiesta en el mundo.

Así pensaban también muchos eclesiásticos, y su ideología nos servirá de arranque para el estudio de la primera actividad divina, la Paternidad.

> Aquello de Padre y Dios y Creador y Señor y Dueño no son nombres (ὀνόματα) sino apelaciones (προσρήσεις) nacidas de los beneficios y obras (de Dios) [19].

---

posición de las denominaciones de Cristo, las resumieron en un himno final: cf. *Diligentia Armonii et Honorii* (ed. Künstle, *Bibl. d. Symb.* 181):

Spes, ratio, via, vita, salus, sapientia, mens, mons,
Iudex, porta, gigans, rex, gemma, propheta, sacerdos,
Messias, Sabaoth, Rabbi, sponsus, mediator,
Virga, columba, manus, petra, filius, Emmanuhel, lux,
Vinea, pastor, ovis, pax, radix, vitis, oliva,
Fons, etos, panis, agnus, vitulus, leo, Jhesus,
Verbum, homo, rete, lapis, dominus, deus, omnia Christus. Amen.

Véase igualmente Min. Félix, *Octav.* c. 22, 5 ss. y todo el c. 23 con el riquísimo comento de Pellegrino p. 168 ss.

[15] *Strom* VI, 149, 1 St. II. 508, 21 ss. Cf. Pépin, *Mythe* 126 s.

[16] *Strom* VI, 149, 4 St II. 508, 31 s. Cf. Atenágoras, *Supplic.* XXI con el comentario de Geffcken, *Zwei griech.* 202 ss.; Plutarco, *Amator.* 13 in fine.

[17] *Iliad.* A 544: cláusula repetida por Diotógenes (*Stob. ecl.* IV. 270, 7) y Sthenidas (ibid. 271, 2: cf. 263, 14): véase Kroll, *Lehren* 31; Pearson, *Creed* 45 n. 67. Podría citarse de Homero, igualmente *Od.* XVIII 136 s. con la versión de Cic. *de fato frgm.* 3 referida por s. Agustín, *Civ. Dei* V, 8. A propósito de Minucio Félix, *Octav.* 19 initio, Pellegrino (p. 146 n. 1) recoge muchos paralelos interesantes.

[18] *Strom* VI, 151, 5 St. II, 510, 7 s.

[19] II *Apol* 6, 2: cf. *Dial.* 128 con una serie de análogas denominaciones relativas al Cristo: « ángel, gloria, varón, hombre, verbo ». Cf. Aeby, *Missions* 9.

S. Justino recoge aquí un lugar común de la teología estoica [20]: Dios multiplica sus nombres, formas o aspectos [21], en razón de sus manifestaciones dinámicas en el mundo [22]. Hasta el propio θεός no llega a la categoría — según s. Justino — de nombre estricto. Es simplemente una *doxa* o idea ingénita de algo inenarrable (πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα) [23].

---

[20] Cf. Senec. *de benef.* IV, 7, 2: « Quaecumque voles, illi (= Iovi) nomina proprie aptabis vim aliquam affectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes eius possunt esse quot munera »; Apolod. apud J. Lydus, *de mens.* W. 93, 4 ss.; Cornuto, *Theol. graec.* cc. 9-13; Lactancio Plácido, *ad Statii Thebaid.* IV. 516 (cf. Hopfner, *Offenbarung* 175 s. § 686; 179 s. § 701). Otros lugares en Festugière RHT IV. 65 ss. y RHT III. 158 ss. - El mismo tema se trasluce en Atenágoras, *Supplic.* VI (Schw. 7, 20 ss. 27 ss.): cf. Geffcken, *Zwei griech.* 174 ss.; Pellegrino, *Octavius* 157 s. — Bajo una forma levemente distinta (ὄνομα/προσηγορία), el binomio de s. Justino (ὄνομα/πρόσρησις) había de adoptar en la Cristología de Nestorio (al menos en el *Libro de Heráclides*) un significado y aplicación muy diversa. Ὄνομα denotaría el nombre *personal*, προσηγορία el nombre *de naturaleza* (cf. Scipioni, *Nestorio* 108 s. 147). Y ello dentro de los cánones gramaticales estoicos. « En efecto προσηγορία, según Diógenes (Babilonio), es la parte del discurso que significa la cualidad común (κοινὴν ποιότητα) v. gr. Hombre, Caballo; ὄνομα en cambio es la parte del discurso que da a conocer la cualidad propia (ἰδίαν ποιότητα) v. gr. Diógenes, Sócrates » [Diógenes Laercio VII, 58]. Tal distinción gramatical estoica no coincide con la filosófica sobre que discurrimos en el texto, según la cual el ὄνομα tiene valor de nombre constitutivo (integral), mientras πρόσρησις adopta la categoría de mera denominación extrínseca, dinámica: cf. si lubet Scipioni, *Nestorio* 93 s.; Mates, *Stoic Logic* 17. La noción gramatical se deja ordinariamente sentir en los problemas dialécticos de predicación. Así v. gr. al decir Simplicio (*in Categor.* c. 5 Kalbfl. 85, 33) que solo se predican las segundas (no las primeras) substancias: δεύτεραι οὐσίαι προσηγορεύθησαν.

[21] Cf. *Asclepius* c. XIX (319, 4): « quem παντόμορφον vel omniformem vocant ». Festugière RHT III. 162; Reitzenstein, *Erlösung* 193, 1 y sobre todo 172, 7; Baynes, *Treatise* 94, 96.

[22] A propósito de Sallust. *de diis* c. 2 escribe su editor Nock, *Concerning* p. XLII: This view of the gods as functions of a First Cause had a certain popularity in the fourth century: it was a compromise which suited the tendency to monotheism. - El fenómeno era sin embargo muy anterior. Véase Wolfson, *Philo* II. 135 s.; Bréhier, *Idées* 112 ss.

[23] Análoga consideración le merece el término χριστός que contiene una misteriosa significación (περιέχον ἄγνωστον σημασίαν). Mas a diferencia de θεός que evoca una *doxa* ingénita, χριστός debía de ser para s. Justino una ἐπίκτητος δόξα, según terminología platónica (apud *Fedro* 237 d: cf. Pohlenz, *Grundfragen* 89). El Pórtico desarrolló la noticia ingénita de Dios: cf. si

Cataloguemos una serie de testimonios, concebidos a base de análogas categorías. En primer lugar, uno de s. Teófilo Antioqueno :

> Me dirás entonces : « Tú que ves, declárame el aspecto de Dios ». - Oye, amigo : el aspecto de Dios es inefable e inexplicable, ni puede ser contemplado por ojos carnales. Impenetrable por su gloria, incomprensible por su magnitud, superior por la sublimidad a toda mente, incomparable por su fuerza, sin igual por la sabiduría, inimitable por la bondad [24]. Nadie puede manifestar su beneficiencia. Pues si le llamo Luz, digo una hechura suya [25]. Si le dijere Verbo, digo un principio de El (en

---

lubet Pohlenz, *Stoa* II. 34 s. ; Bonhöffer, *Epiktet* 218 ss. ; Nock, *Concerning* XLI ; y sobre todo Pohlenz, *Grundfragen* 99 ; Heinemann, *Poseidonios* II. 25 s. 106 ss. 413 ss. 449 ss. Jámblico (*de myster.* sect. I c. 3) habla de ἔμφυτος γνῶσις ; Clemente Al. (*Strom*, V, 87, 2 St. II. 383, 21 s.) de ἔμφασις φυσική : cf. Gale en su ed. de Jámblico, *de myst.* p. 186 a ; Dión Crisóstomo (*orat.* 12, 39 s. 44) de ἔμφυτος ἐπίνοια : cf. Pépin, *Mythe* 292. — Estudiando Houssiau (*Christologie* 171) el pasaje del Santo Mártir (II *Apol.* 6) no parece haber adivinado las categorías relativas al Nombre. Escribe : « Le nom qui désigne le Verbe, contient, sans le dévoiler, une signification inconnaissable, puisqu'il désigne un être divin, et il n'exprime que l'activité démiurgique du Verbe ». *Salvo meliori* el nombre χριστός contiene una significación incógnita, no por declarar una actividad incognoscible, sino por caracterizar una esencia (= la persona misma del Hijo, ungido *ante omnem creationem* por Dios) incognoscible. El misterio de la persona y Nombre de Cristo descansa en su unción personal, no en su actividad. « Si tamen nomen est Christus et non appellatio potius ; Unctus enim significatur » Tert. *adv. Prax.* 28.

[24] Cf. Geffcken, *Zwei griech.* 36 ss. a propósito de Arístides, *Apol* 1. concebido en términos análogos. Véase también Prestige, *Dieu* ch. 1 p. 25 ss. ; Völker, *Clemens* 94 ss. Merece citarse Minucio Félix, *Octav.* 18, 7-9 : Cum palam sit parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo : qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest : visu clarior est ; nec comprehendi [potest] : (tactu purior est) ; nec aestimari : sensibus maior est, infinitus, inmensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio : magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit : qui non vult minuere, non novit. Véanse las densas páginas de M. Pellegrino *Minuc. Felic. Octav.* 139-143.

[25] Quizás alude a una exegesis bastante generalizada de *Gen* 1, 3 « fiat

orden a otras cosas) [26]. Si le llamare Mente (νοῦς) digo su inteligencia (φρόνησις) [27]. Si le dijere Espíritu, digo su aliento. Si le llamare Sabiduría, digo un parto suyo (γέννημα αὐτοῦ) [28]. Si dijere Fuerza, digo su poder. Si le llamare Dynamis, digo su actividad [29]. Si le denominare Providencia, me refiero a su bondad [30]. Si le llamo Realeza, digo su gloria. Si le nombro Señor, le digo creador (κτιστήν ?) [31]. Si le dijere Juez, le digo justo. Si le llamare Padre, le digo todas las cosas (?). Si le nombrare fuego, digo su ira [32].

Y poco después, el mismo Teófilo Antioqueno :

Es sin-principio, porque no ha sido hecho [33]. E inmutable, porque es inmortal. Dícese empero θεός por haber colocado las cosas todas en su propia estabilidad (= por haberlas creado) [34] o (también) por τὸ θέειν. Esto de θέειν

lux », según la cual la Luz (τὸ Φῶς) sería el Verbo salido a luz, o Hijo perfecto de Dios. Cf. Tert. *adv. Prax.* 7, 1. Análoga concepción se halla implícita en la igualdad *Cristo = Día*, denunciada por varios Padres, a partir de s. Justino (*Dial.* 100, 4). Véase Clem. Al. *Eclog. proph.* 53, 1 ; *Strom.* VI, 145, 5 ; Orígenes (ex Diodoro, en la Cadena de Combefis *in Gen* 1, 3 : vide PG 17, 769 B) ; *Secrets d'Hénoch* p. [15] Vaillant (cf. si lubet Nautin, SCh vol. 27 p. 60) ; Marcelo de Ancira cita un λόγιον de Cristo en que se dice « Yo soy el día » (apud Euseb. *C. Marc.* I, 2 Klost. 12, 23 s. : W. Bauer, *Leben Jesu* 384) ; s. Cipr. *de dominica oratione* 35 (CSEL III, 1 293, 22 ss. Hartel) ; s. Agust., *Serm.* 189 n. 1. Cf. J. Daniélou, *Trinité et Angélologie* 12 n. 12 ; y sobre todo *Judéo-Christianisme* 222-226 ; el mismo P. Daniélou anunciaba un artículo *Jour comme titre du Christ*, Cahiers Sioniens 1957.

[26] Cf. A. Puech, *Apologistes grecs* 220 n. 2 ; Loofs, *Theophilus* 56 n. 3. Véase s. Atanasio, *decr. Nic. syn.* 17 PG 25, 452 C.

[27] Término este último plurivalente, como se ve por Clem. Al. *Strom* VI, 154, 4 ss. PG 9, 385 B s. ; Völker, *Clemens* 467 s. ; Buffière, *Homère* 280 ss.

[28] Cf. *Prov* 8, 25.

[29] Alusión muy probable a *Ps* 101, 26 y *Jer* 28 (51) 15 : cf. Tert. *adv. Hermog.* 45 Waszink 65, 3 s. 10 ss.

[30] Cf. tamen la significación etimológica de πρόνοια dada por Plotino, *Enn.* III 2, 1 : véase Bouillet, *Ennéades* vol. II 21 n. 3.

[31] Así corrige Maran el κτιτήν de los códices BV.

[32] Teófil. Ant. *ad Autol.* I, 3. Cf. Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 537 ; Spanneut, *Stoïcisme* 310

[33] ἀγένητος los códices BV : cf. si lubet Prestige, *Dieu* 54 ss.

[34] Hablando de Filón escribe Wolfson (*Philo* II. 136) : The term *Theos* is taken by him as a designation of the « creative power » (ποιητικὴ δύναμις), so that « I am thy God » is equivalent to « I am thy maker and creator » (cita *Mut.* 4, 29 ; *Abr.* 24, 121). This etymologizing on the Greek term θεός

> significa correr [35] y mover y actuar y alimentar y tener providencia y gobernar y vivificarlo todo [36]. Es Señor porque lo domina todo. Padre, por ser anterior a todas las cosas. Altísimo por estar más alto que todo (lo demás). Omnipotente (παντοκράτωρ) porque ejerce su dominio y contiene (ἐμπεριέχει) [37] todos los seres [38].

Análoga mentalidad se descubre en s. Ireneo :

> Est autem hic Demiurgus, qui secundum dilectionem Pater est ; secundum autem virtutem Dominus ; secundum autem Sapientiam, Factor et Plasmator noster [39] ...

---

reflects Herodotus (*Hist.* II, 52), who derives it from τίθημι, to put, to make. - Véase asimismo *de Deo* §§ 4-9 ed. de Leipzig 1830 t. VIII. 411 ss. estudiado por E. Lanne, *Cherubim* 529 ss. ; Clem. Al. *Strom.* I, 182, 2 ; ps. Dionisio, *div. nom.* c. 12 § 2 PG 3, 969 C = Pachymeres 973 B. Cf. G.L. Prestige, *Dieu* 25 ss.

[35] Cf. *Crat.* 397 D : véase Plutarco, *de Is. et Osirid.* c. 60 con el comento de Hopfner.

[36] Para la etimología de θεός Petau, *Dogmata Theol.*, *de Deo* VIII c. 8 ; Otto, *Corp. Apol.* VIII. 12 ss. ; Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 537 n. 95 ; Koch, *ps. Dionysius* 228 ; Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 84 ss. y sobre todo Prestige, *Dieu* 25 ss. - Uno de los Padres que mayor importancia han dado a la etimología de *Theos* para sus especulaciones, s. Gregorio Niseno, ha insistido repetidas veces en su origen de θέα, la acción de ver. *Theos* equivaldría a θεατὴς ἡμῶν. Gran parte del desarrollo en torno a la unidad de las operaciones divinas en la Trinidad se funda aquí. Véanse los testimonios en G. Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de s. Grégoire de Nysse*, RSR 27 (1937) 422-439, sobre todo 427 ss. - Para el sentido del *Theos* en su homónimo el Nacianceno véase *Orat.* 30 §§ 17-19.

[37] Cf. Pearson, *Creed* 82 s. quien relaciona el testimonio del Antioqueno con otros del Niseno y de s. Agustín (83 n. 55) — Para ἐμπεριέχει cf. Kattenbusch o. c. II. 540 n. 104 ; Spanneut, *Stoïcisme* 325, 1 y 326, 9 ; s. Cirilo Al. apud Scott-Ferguson, *Hermetica* IV. 199, 4 ; Scott, ibid. I. 140, 18. 386, 2. 208, 10 ; si lubet, Bonner, *Melit. Hom. de Pass.* p. 88 n. 4 ; Völker, *Gregor von Nyssa* 32 ; Pade, *Logos Theos* 73 n. 43 ; Pommrich, *Theophilus* 27 s. La omnipotencia se relaciona así con la « comprensión » divina de todas las cosas, en contraste con la « incomprensibilidad » explotada por los heterodoxos. Entre los valentinianos cf. *Evang. Ver.* 22, 25-27 « à cause de la profondeur de Celui qui entoure tous les espaces, sans que rien ne l'entoure » ; Iren. I, 15, 5 (Marcos) : πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα ; *epla. valent.* (Epiph. *Pan.* 31, 5, 3) : ὁ Αὐτοπάτωρ ... ὃς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα καὶ οὐ ἐνπεριέχεται.

[38] *Ad Autol.* I, 4 initio.

[39] *Adv. haer.* V, 17, 1: para el texto griego cf. Holl TU XX/2 p. 78.

> Si autem quidam secundum hebraeam linguam diverse dictiones positas in Scripturis opponant, quale est Sabaoth et Eloe et alia quaecunque sunt talia, ex his ostendere elaborantes diversas virtutes atque Deos : discant quoniam unius et ipsius significationes et nuncupationes sunt omnia huiusmodi [40]. Et cetera omnia unius eiusdemque nuncupationis sunt : sicut secundum latinitatem Dominus virtutum et Pater omnium et Deus omnipotens et Altissimus et Dominus caelorum et Creator et Fabricator et similia his, non alterius atque alterius haec sunt, sed unius eiusdemque nuncupationes et pronomina, per quae unus Deus et Pater ostenditur, qui continet omnia et omnibus ut sint praestans [41].

Y con igual o mayor claridad, Clemente Alejandrino :

> Y por eso es (Dios) algo infigurado e innominable. Y si le nombramos alguna vez, no con propiedad. Al denominarle en efecto Uno y el Bien o Nous o el propio Ser *αὐτὸ τὸ ὄν* [42] o Padre o Dios o Demiurgo o Señor, no lo decimos como quien profiere su nombre (propio), sino que empleamos nombres hermosos a falta de aquél, para que la mente no divague en otras cosas y se asiente en ellos. Porque cada nombre por sí no significa a Dios, sino que juntos todos indican la virtud del Omnipotente [43].

De Teófilo Ant. depende Novaciano en algunas de sus expresiones:

> Sive enim illum dixeris lucem, creaturam ipsius magis quam ipsum dixeris ; ipsum non expresseris : sive illum dixeris virtutem, potentiam ipsius magis quam ipsum dixeris et deprompseris : sive dixeris maiestatem, honorem ipsius magis quam illum ipsum descripseris. et quid per singula quaeque percurrens longum facio. semel totum explicabo : quicquid omnino de illo rettuleris, rem aliquam ipsius magis et virtutem, quam ipsum explica-

---

[40] Confirma luego el Santo su tesis mediante la versión curiosa y atrevida de tales términos, para acabar con unas líneas donde resulta difícil distinguir las adiciones de *Iren. lat.*

[41] *Adv. Haer.* II, 35, 3. Cf. Baynes, *Treatise* 94.

[42] Cf. Völker, *Clemens* 94, 4 ; *Philo* 52.

[43] *Strom* V, 82, 1 s. (II. 380, 24 ss.) ; cf. ibid. V, 34, 7 (II. 349, 1 ss.) ; Osborn, *Clement* 29 s.

> veris [44]. Hunc igitur agnoscimus et scimus deum, conditorem rerum omnium, dominum, propter potestatem, et parentem propter institutionem [45].

No sería muy difícil multiplicar fragmentos parecidos [46]. Entre los problemas que plantean, interesa aquí singularmente uno, indicado ya por Clemente en las siguientes líneas:

> Porque los predicados (τὰ λεγόμενα) [47] o se profieren en atención a lo que sobreviene a las mismas cosas, o nacen de la relación de unas con otras. Nada de esto cabe aceptar en Dios. Tampoco está (El) al alcance de la ciencia apodíctica [48]. Pues tal ciencia consta de elementos anteriores y más conocidos (que lo demostrado). Nada empero preexiste al Ingénito. Solo resta en definitiva conocer lo Incognoscible con la divina gracia y por solo el Verbo procedente de El [49].

---

[44] *De trin* c. II Fausset 8, 6 ss.

[45] Ibid. c. III F. 9, 22 ss. : cf. ibid. 11, 10 ss. « neque enim ipse a nobis desiderat magnitudinis gloriam, sed nobis vult religiosam, qua pater, conferre sapientiam. quique praeterea ferinos nostros animos et de agresti immanitate tumidos et abruptos ad lenitatem trahere volens, dicit ... » ; VIII (25, 1 ss.) : « et quia ultro et largus et bonus est, ne totus hic orbis aversus gratiae eius fluminibus aresceret, apostolos institutores generis nostri in totum orbem mitti per filium suum voluit, ut condicio generis humani agnosceret institutorem, et si sequi maluisset haberet quem pro deo in suis iam postulationibus patrem diceret » cf. XXVIII per totum. Véase Kattenbusch, *Symbol* II. 540 n. 103.

[46] Cf. Filón, *Leg. alleg.* III 73 (I. 128, 18 ss.) : véase ibid. en el aparato: τὸ κύριος ὄνομα καθὸ ἄρχει καὶ ἡγεμονεύει δυναστείᾳ κράτους αὐτεξουσίου χρώμενος· τὸ δὲ θεὸς καθὸ ἀγαθότητι καὶ χρηστότητι· θεὸς γὰρ ἀγαθός ἐστιν τοῦ αἰτίου ὄνομα : *de mut. nom.* 15 (III. 159, 17 s.) ; Plutarco, *Platon. Quaest.* II c. 1 apud Pearson, *Creed* 46 n. 71 ; CH II, 16-17 ; V, 11 et passim ; *Melitón, de Passione* c. 8 s. καθ' ὃ κρίνει νόμος, καθ' ὃ διδάσκει λόγος, καθ' ὃ σώζει χάρις, καθ' ὃ γεννᾷ πατήρ, καθ' ὃ γεννᾶται υἱός, καθ' ὃ πάσχει πρόβατον, καθ' ὃ θάπτεται ἄνθρωπος, καθ' ὃ ἀνίσταται θεός ed. Bonner p. 2 (91) 17 ss. ; cf. ibid. 16 (157) 15 ss. ; *Acta Iohannis* c. 98 (Bonnet 200, 5 ss.) = Lipsius, *Apokryphen* I. 524 s. ; Iren. II, 1, 1 : « cum sit solus Deus et solus Dominus et solus Conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus ut sint praestans » ; II, 30, 9 cf. infra p. 114 ss. ; Clem. Al. *Paedag.* I, 71, 3 ; Waldschmidt-Lentz, *Stellung* 34 ss. ; Strecker, *Judenchristentum* 63.

[47] Expresión técnica, en contraste con τὰ ἐννοούμενα cf. *Philonis Opera* II 290, 18.

[48] Cf. Arist. *Anal. post.* I 2 p. 71 b 20 ss.

[49] *Strom* V, 82, 2 ss. (II. 381, 3 ss.) : cf. si lubet Völker, *Clemens* 92 ss.

El Alejandrino no repara en decir que a Dios sólo le podemos nombrar y conocer [50], por gracia y mediante el Logos procedente de El. Imposible en efecto conocerle por demostración (« a priori ») : para ello debería Dios tener principios anteriores a El y más conocidos [51]. Igualmente imposible, por elementos advenedizos : Dios no los consiente en virtud de su simplicidad e inmutabilidad [52]. Nadie puede por tanto conocer a Dios en su esencia, sino sólo en su virtud [53] omnipotente. Tampoco cabe nombrar o conocer a Dios, por términos Suyos correlativos. Dios, como absoluto, no puede tener términos de relación [54], y si los tuviera, serían tan inabordables como El mismo [55].

El único camino para llegar a Dios es la fe. Clemente desarrolla largamente el contraste entre la ciencia, hábito demonstrativo (ἕξις ἀποδεικτική), y la gracia de la fe, que a partir de elementos indemonstrables remonta a lo universal y simple [56].

Por los medios de conocimiento naturales resulta sólo accesible « la virtud del Omnipotente », mas no la esencia ni el nombre esencial, quidditativo, de Dios. Así enhebra el Alejandrino su gnoseología con la doctrina estoica de los Nombres divinos [57].

---

[50] *Nombrar* y *Conocer* son equivalentes : cf. *Strom* V, 81, 6-82, 1 St. II 380, 23 ss.

[51] Cf. si lubet *Strom* VIII, 5, 1-9, 1 St. III. 82, 12 ss.

[52] *Strom* V, 81, 5 St. II. 380, 18 ss.

[53] Los efectos de Dios sobre el mundo indican sólo algunas virtualidades Suyas parciales, y le dan a conocer como Omnipotente ; mejor aún « la virtud del Omnipotente » *Strom* V, 82, 2 St. II. 381, 1 s. Véase Le Nourry, *dissert.* II c. 6 a. 1 (PG 9, 111 C s.) ; cf. Völker, *Gregor von Nyssa* 40 y sobre todo *Clemens* 400 s. ; Osborn, *Clement* 25 ss.

[54] « Y como es principio inabordable de toda cosa, y absolutamente primero y antiquísimo principio, superior a toda indicación (= demostración ?) (δύσδεικτος), causa del devenir y de la conservación para los demás ... » (*Strom* V, 81, 4 St. II. 380, 15 ss.) resulta imposible toda relación necesaria. Cabe a lo más una cuasirelación libre, fundada en algo que sólo le de a conocer por su virtualidad y κατὰ χάριν (como bueno, justo ...) v. gr. mediante la generación, creación.

[55] Cf. *Strom* V, 82, 2 St. II. 381, 4 : véase Petau, *trin.* V c. 4 § 8.

[56] *Strom.* II, 14, 3 : véase todo el contexto hasta II, 19, 4 inclusive.

[57] Ni el Alejandrino ni escritor alguno coetáneo, podía sospechar la trascendencia que la distinción entre el verdadero ὄνομα y las *appellationes* había de tener más tarde en las controversias arrianas.

EL SENTIDO ULTIMO DE LA PATERNIDAD DE DIOS.

Entre las denominaciones divinas, así legitimadas, figura sin excepción la de Padre. Al igual de las análogas Uno, el Bien, Nous, el Ser, Dios, Demiurgo, Señor... también πατήρ se refiere, al parecer, como nombre parcial, a un aspecto de su virtud omnipotente. Clemente no especifica más. ¿ Enseñaba, a la manera de Justino o de Teófilo, que Dios fué Padre en virtud de alguna actividad libre sobre el mundo ? En tal caso, Dios no sería esencialmente Padre, como tampoco Señor ni Demiurgo, hasta el ejercicio libre de su omnipotencia. Todos los títulos habrían de colocarse en el mismo plano.

En Dios, por otro lado, la paternidad puede ser ambigua, según se refiera a las creaturas (*resp.* a los hombres) o al Hijo natural[1]. Dios no está obligado por su esencia, a ser Padre de las creaturas, como tampoco lo está a la actividad creadora. ¿ Estuvo quizás obligado a engendrar al Unigénito ? Hoy día es fácil distinguir entre una y otra paternidad ; pero los primeros escritores cristianos ¿ vieron acaso el problema de la distinción ?

* * *

La teología del s. II. conoció en este punto una problemática singular, por el contraste entre la Gnosis heterodoxa y la Magna Iglesia. La doctrina gnóstica adoptaba una posición bien definida. Dios era libremente Padre del Unigénito, y con igual libertad engendraba más tarde a los « espirituales », hijos naturales (φύσει) como el Unigénito, aunque nacidos en un estadio

---

[1] Cf. Petau, *trin.* V c. 4 ; C. Schmidt (*Epla Apost.* 259 ss.) toca el problema, sin abordarlo. Mejor y más documentado Kattenbusch, *Apostol. Symbol* II. 518 ss. max. 528 s.

imperfecto [2]. Dios hizo el universo por especial amor a ellos [3]. El mismo impulso que le llevaba a engendrar libremente al Unigénito y a los miembros de la « Iglesia de los Escogidos » le determinaba a crear el universo (resp. el mundo sensible) en orden a sus hijos naturales. Y aun cuando la causalidad divina respecto al mundo se distinguiera de la que tuvo con sus « espirituales », estaba imperada por un mismo Amor : el Amor gratuito a sus hijos de predilección [4].

Entre los Eclesiásticos, sólo había un Hijo natural, el Unigénito. Los demás (racionales) estaban llamados a participar en la privilegiada filiación del Unigénito. Pero ¿ fué acaso esa general participación el móvil que determinó a Dios a salir de sí ? ¿ Engendró Dios al Unigénito para levantar por su medio a los hombres a su filiación ? En realidad, con mejor o peor fundamento en la Escritura [5], muchos eclesiásticos denominan Padre a Dios, sin ver en ello relación alguna exclusiva al Unigénito ; insinuando más bien una primera y obvia conotación al amor de Dios para con los hombres [6]. Es muy creíble que la aparición

---

[2] Fr. IV de Valentín (apud Clem. Al. *Strom* IV, 89, 1 ss.) ; fr. XLVI de Heracleón (apud Origen. *in Ioh* XX 24 Pr. 359, 3 ss. ; cf. Clem. *Strom* II, 10, 2 ; IV, 89, 4). La tesis se halla explícita entre los Prodicianos (apud Clem. Al. *Strom* III, 30, 1 St. II. 209, 31 : cf. Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 553), y entre los Gnósticos (valentinianos ?) de Plotino (*Enn.* II, 9, 15, 24 : cf. Schmidt, *Plotins Stellung* 52 s.). Véase Clem. *Strom* VI, 105, 1 St. II. 485, 4 : Jonas, *Gnosis* I. 235 n. 1 ; Quispel, *Acts of Andrew* 142 s.; E. Mitzka, *Gnostizismus und Gnadenlehre*, ZfKT 51 (1927) 60 ss. ; Sagnard, *Gnose* 387 ss. ; Spanneut, *Stoïcisme* 321.

[3] Cf. Plot. *Enn.* II, 9, 8, 1 ss. ; s. Hipól. *Ref* V, 8, 28 (naasenos) ; VII, 25, 1 s. (Basílides : cf. ibid. 24, 5) ; Clem. Al. *Quis dives* c. 36, 3 St. III. 183, 27 ss. ; *Strom* VI, 152, 3 et passim. — Otras resonancias de la misma idea, en P. Volz, *Eschatologie* 99 (tardo judaísmo) ; Dölger, *Ichthys* I. 100 ; Kretschmar, *Trinität* 55 n. 2 s. ; Marrou, *à Diognète* 119 ss. ; Spanneut *Stoïcisme* 380 ss.

[4] Cf. si lubet H. Ch. Puech, *Allogène* 944 s. n. 5.

[5] Los testimonios escriturarios pueden verse en Pearson, *Creed* 45 ss. ; Ortiz de Urbina, *Símbolo Niceno* 87 ; mucho antes en Orígenes, *orat.* XXII per totum.

[6] Tert., *orat.* II, 4-7 : « dicendo autem patrem, deum quoque cognominamus : appellatio ista et pietatis et potestatis est. item in patre filius invocatur : *Ego* enim — inquit — *et pater unum sumus* (*Ioh* 10, 30). ne mater quidem ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. uno igitur genere aut vocabulo et deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos patris denotamus » ; Clem. Al. *Adumbrat. in* 1 *Ioh.* 3, 2 St. III. 213, 25 ss. : « *Dilectissimi* — inquit — *nunc filii dei sumus.* Non naturali dilectione, sed quia patrem deum habemus. Maior quippe est caritas, ut, cum nullam

del Unigénito venga en Dios determinada, según ellos, por la voluntad misma que Le decidió a manifestarse a la Iglesia futura. La Paternidad divina habría de concebirse como una drama único, en el cual la generación del Verbo sería el primer acto, y la salud de los predestinados (= Iglesia) el último y definitivo, de la actividad (paterna) de Dios sobre el universo [7].

El problema así planteado no depende de otro que fácilmente puede involucrarlo ; ¿ engendró Dios *ab aeterno* al Unigénito, o simplemente *ante tempus* ? Fuera o no ab aeterno, la Paternidad divina quedaría, en lo fundamental (= en su libertad), inmutable ; pero por sus necesarias interferencias, habremos de tocar también este punto.

Dos son en tesis las soluciones posibles : 1) Dios vendría a ser Padre con una paternidad libre : natural (φύσει) respecto al Unigénito, y positiva (θέσει) respecto a los hombres (= a la Iglesia). La paternidad *natural* se ordenaría en la mente de Dios a la *positiva* del hombre.

2) Dios sería Padre en dos sentidos : con paternidad *necesaria* y *eterna*, respecto al Unigénito ; *libre y temporal*, respecto a los hombres. Aquella se hallaría imperada por la esencia divina, con independencia de toda Economía libre. Esta iría positivamente vinculada a la primera, como un don gratuito.

¿ En qué sentido entendieron los primeros eclesiásticos la Paternidad de Dios ? El tema podría muy bien ser tratado en Clemente Alejandrino. Dejo a otros su desarrollo, recogiendo en su lugar elementos de Teófilo Ant., Atenágoras, Tertuliano, Orígenes; y sobre todo, de s. Ireneo, por la trascendencia de su teología.

---

cognationem habeamus ad deum, diligit nos tamen et filios suos vocat ». — Puede verse *Epla. Apost.* c. 42 (53) Schm. 132 ss. : aunque el pasaje no se refiere a Dios Padre, sino a los apóstoles, descubre la coloración afectiva inherente al término πατήρ.

Tal impronta amorosa, específica de πατήρ en contraste con παντοκράτωρ, ποιητής y otros, fué muy bien subrayada por Kattenbusch, *Apostol. Symb.* II. 527 ss. Hablando de s. Ireneo escribe : « Vater ist ihm Gott in der Relation auf seinen Sohn Jesus Christus. Diese Relation zu betonen, liegt ihm überall an. Dass Gott als ein Vater über dem All waltet, das ist ihm vergleichsweise ein minder nahe liegender Gedanke ... » (o. c. II. 52). No suscribiría yo estas líneas. Como enseguida veremos, s. Ireneo resulta un exponente muy significativo de la conotación general amorosa del término *Padre* aplicado a Dios en su actividad con los hombres. Véanse entre tanto los testimonios de *Epid.* cc. IV. y VI recogidos por el P. Urbina, *Símbolo*, 88.

[7] Véanse a esta luz, los textos de s. Ireneo citados por Bonwetsch, *Theologie* 54 ss.

> Este Demiurgo — escribe el Santo, en líneas que ya conocemos [1] — en atención al amor (es y se dice) Padre, y conforme al poder Señor, y según la sabiduría Autor y Plasmador nuestro [2].

El Santo urge la identidad del Demiurgo — el Jahveh de la Biblia — con el Padre y Dios del NT. Distingue para ello en aquél, tres modalidades. Contra las distinciones arbitrarias de los gnósticos, enseña cómo el Demiurgo es juntamente Padre, Señor, Creador y Plasmador. Padre por el amor (ὁ κατὰ μὲν τὴν ἀγάπην πατήρ [3]); Señor por el poder (κατὰ δὲ τὴν δύναμιν κύριος),

---

[1] Cf. supra p. 107.

[2] *Adv. haer.* V, 17, 1 Cf. asimismo *adv. haer.* II, 30, 9 : « solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens et solus Pater condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia et sensibilia et insensata et caelestia et terrena, verbo virtutis suae (cf. *Hebr.* 1, 3) ... ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium ... Sed solus unus Deus fabricator, hic qui est super omnem principalitatem et potestatem et dominationem et virtutem ; hic Pater, hic Deus, hic Conditor, hic Factor, hic Fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est, per Verbum et per Sapientiam, caelum et terram et maria et omnia, quae in eis sunt ... hic Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, Deus vivorum, quem et lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem apostoli tradunt, quem ecclesia credit. Hic Pater Domini nostri Iesu Christi per Verbum suum qui est Filius eius — per eum revelatur et manifestatur omnibus, quibus revelatur : cognoscunt enim eum hi, quibus revelaverit Filius. Semper autem coexsistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus » : cf II, 1, 1. Véase Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 49 ss. - S. Ireneo enseña, como otros eclesiásticos, la poliomimia de Dios, en función de las virtualidades sobre el mundo ; dentro de la teoría general estoica, común también a los gnósticos.

[3] La « dilectio » divina causa de la creación, tiene larga historia en la antigüedad ; y se confunde con la Bondad esencial de Dios, causa de la creación. Cf. Sext. Emp. *adv. eth.* 70 ; Plut. *de Isid. et Osir.* 42 p. 368 B. Véase Pellegrino, *Octavius* 156 ; Geffcken, *Zwei griech.* 215 ; Kroll, *Lehren* 31 ss. Véanse también Nygren, *Eros* II. 88 s. 182 ss. ; Th. A. Audet,

Creador y Plasmador por la sabiduría (κατὰ δὲ τὴν σοφίαν ποιητὴς καὶ πλαστὴς ἡμῶν) [4].

El objeto del amor, del poder y de la sabiduría del Demiurgo parece tan uno como el propio Demiurgo. Y como s. Ireneo determina este objeto por lo que hace a la sabiduría [5], probablemente los tres aspectos del Demiurgo habrán de referirse a su actividad sobre el hombre. Según eso, el mismo que se dice Señor (nuestro) por su poder, y Creador y Plasmador (nuestro) por su sabiduría, se denomina y es Padre nuestro por su amor al hombre.

Esto aún no hace problema. La dificultad viene al esclarecer la Paternidad divina : ¿ engendró Dios acaso al Hijo para extender luego su paternidad a los hombres ? En tal caso, Dios engendraría primero naturalmente (φύσει) al Verbo [6], para engendrarnos luego a los hombres, a su imagen y semejanza. Una misma razón última — el Amor gratuito a los hombres — bastaría a legitimar ambas generaciones, la natural del Hijo, y la positiva de los hombres. En el mismo orden de cosas, si el móvil de la paternidad divina — el Amor al hombre — explica suficientemente la generación del Verbo, como mediador entre el Padre y los hombres ¿ engendró Dios libremente a su Hijo natural ?

* * *

El Santo no está obligado a distinguirlo todo y en todas ocasiones. Supone que la creación es temporal, y como ella el hombre. Enseña en cambio que el Hijo se halla siempre con el Padre, y lo repite con frecuencia. Lo natural parece que conciba la generación del Verbo, como algo eterno, y sin relación alguna a la creación temporal. Y ello basta para deducir ampliamente que Dios es Padre *necesario* del Verbo, y *libre* de la creación (resp. de los hombres). Así parecen discurrir los más.

En absoluto, aun concediendo la generación eterna del Logos, no se ve su índole necesaria. Orígenes admitía la creación eterna del mundo (inteligible), sin creerse obligado a enseñar la nece-

---

Orientations 15 ss. 46-48. Sobre la expresión divina ὁ πατὴρ τῶν ὅλων común a gnósticos valentinianos y apologistas véase E. Lanne, *Cherubim* 528 n. 17.

[4] Para una distinción análoga entre ποιητής y δημιουργός cf. ps. Just. *Cohort.* c. 22 in fine.

[5] « Secundum autem sapientiam, factor et plasmator *noster* (ἡμῶν) ».

[6] Cf. *Epid.* cc. VII s. Véase Smith, *Proof* 24 ss.

sidad del mundo concreto [7]. Pero los textos de s. Ireneo ¿prueban acaso la estricta eternidad del Hijo?

Definamos primero la eternidad estricta. Sería improcedente dar aquí un concepto metafísico. Como todos los eclesiásticos de su tiempo el Santo hubo de distinguir tres especies de duración. Una la de Dios, *eterna* y sin principio alguno. Otra la de la Sabiduría substancial, *ante tempus*, que tiene principio y se ordena a la creación. Así al menos, según la clásica exegesis de *Prov* 8, 22 ss. [8]. Por último, la duración temporal, que comienza con la creación sensible del cielo y de la tierra [9].

A diferencia de Orígenes que enseña no sólo la generación eterna del Verbo, sino aun la eternidad del mundo (inteligible), s. Ireneo nunca afirma explícitamente la eterna generación del Logos, ni siquiera la coeternidad del Hijo (= Logos) con el Padre (= Dios). El Santo conocía muy bien la doctrina gnóstica sobre el particular [10]. El Unigénito de la Gnosis, particularmente el valentiniano, había nacido al determinarse Dios a salir de la soledad para manifestarse por su medio a otros [11]. Su aparición podía llamarse *eterna* (αἰώνιος) por haber tenido lugar en el mundo *de los Eones*, mas no era *ab aeterno*, sino simplemente « ante tempus », como instrumento mediador de una Economía libre, temporal[11a].

El Santo nunca impugnó tal doctrina, ni sostuvo la generación eterna del Unigénito, o la coeternidad del Unigénito con el Dios Supremo, en pugna con la Economía gnóstica. Atacó en cambio con insistencia otras. Según los gnósticos, Cristo (= Hijo de Dios) comenzó su vida en la tierra, al nacer en figura pasible, mediante la Virgen María « in novissimis temporibus ». A lo largo del AT no se había manifestado en el mundo. Los hombres de la Antigua Ley ignoraron por lo mismo al verdadero Dios, Padre

---

[7] Cf. infra p. 174 ss.

[8] Cf. Tert. *adv. Prax.* 5 ss. Véase d'Alès, *Tertullien* 90; y sobre todo Stier, *Logoslehre* 80 ss. y Evans, *Ag. Prax.* 218 ss.; Bousset, *Rel. Judent.* 343 s.

[9] Cabe aún aquilatar aquí, distinguiendo entre la duración de la *creatio prima* debida a Dios, y la temporal de la *creatio secunda* debida al Verbo. Entre una y otra habría de ir, como día preliminar (cf. supra p. 105 s. n. 25), la aparición del Verbo creador, Cf. Tert. *adv. Prax.* VII, 1 = Clem. *Strom* VI, 145, 5. Lo apuntamos para no involucrar el problema: véase infra p. 684 ss. n. 20.

[10] Cf. *adv. haer.* I, 1, 1; 8, 5 s.; 12, 1. 3; II c. 15 ss.

[11] Cf. Iren I, 2, 1 s.; II, 12 ss.; ET 7, 1; Heracleón, apud Origen. *in Ioh* XIII 38 Pr. 263, 19 ss. Véase Vig. Chr. VIII (1954) p. 33; Festugière RHT IV p. 56 ss.

[11a] Cf. Baeumker, *Witelo* 583 ss. y sobre todo 593 s. (*aevum*).

de NS Jesucristo, por ausencia del Hijo, único mediador entre el Padre y los hombres [12]. No obstante haber nacido antes de la creación del mundo — siempre según los gnósticos — el Verbo había actuado en ella *ab extra*, desde fuera, sin presentarse al mundo, ni conversar con el hombre, ni siquiera por solas teofanías transitorias. Se reservaba entero para la Nueva Ley, con intento de inaugurar mediante su presencia y la revelación del Padre, la única definitiva Economía de la Salud [13].

s. Ireneo ataca con frecuencia tales doctrinas. No insiste precisamente en la eternidad del Verbo (resp. Hijo de Dios, Cristo), sino en la continua asistencia y administración del Verbo sobre el mundo, a lo largo de la historia. Desde que el Verbo nació del Padre, ya en el principio, siempre estuvo con El : primero, para asistirle en la obra misma de la creación (segunda), y luego en su conservación (= Economía, Salvación). Al nacer virginalmente y aparecer « in novissimis temporibus » no era nuevo en el mundo, ni trataba de innovar su anterior Economía [14]. Si como Logos ἔμφυτος había gobernado y conservado el mundo, también como Hijo de Dios había dado a conocer al Padre, en virtud de su misión universal. Por donde aun los Justos del AT hubieron de conocer al Padre por su mediación.

A esta luz, los pasajes aducidos de ordinario en pro de la eternidad del Hijo, prueban contra los gnósticos únicamente la coexistencia del Verbo con el Padre, desde el principio, antes de creado el mundo ; y su continua presencia entre los hombres, antes aún de la Encarnación. Abundan en el Santo alusiones a *Ioh* 1, 1 ; pero la cláusula « in principio » puede muy bien traducirse por « ante creationem » « ante conditionem », con una preexistencia relativa al mundo creado.

Como tocamos un punto sensible, conviene trascribir y analizar levemente algunos pasajes significativos.

* * *

He reunido aquí los que se hacen valer a favor de la eternidad del Verbo, y algunos más, con el intento de suscitar la problemática impuesta a mi entender por un análisis, que hasta

---

[12] Cf. Iren I, 20, 3.

[13] Sobre esto hablé largo en mis *Est. Val.* II. 233 ss. 118 ss.

[14] Sobre la novedad aportada con la Encarnación cf. Houssiau, *Christologie* 80 ss. (algo desenfocado). Para el concepto fundamental de *Economía* el índice de E. Schwartz TU IV/1 p. 86 ss. que parece haber escapado a Houssiau ; y sobre todo Verhoeven, *Studien over Tertull.' Adv. Praxean* 107-158.

hoy no parecen haber merecido. Los elementos reseñados ahora evocarán — según creo — en el lector otros muchos, en pro o en contra de mi actitud. Soy el primero en reconocer que ninguno de los fragmentos, ni siquiera todos juntos, son capaces de probar nada contra la ortodoxia del Santo. Más aún, *obviamente* están en favor de la eternidad del Verbo. Ignoro si luego de tales análisis saldrá con alguna probabilidad la tesis contraria. No era ese mi intento. Sino abrir nuevas perspectivas para el estudio de la teología trinitaria de s. Ireneo, apuntando el *posible* lado débil de algunos testimonios considerados quizás indiscusos.

> A] Non enim infectus es, o homo, neque semper coexsistebas Deo, sicut proprium eius Verbum; sed propter eminentem bonitatem eius, nunc initium facturae accipiens, sensim discis a Verbo dispositiones Dei, qui te fecit [15].

A primera vista, hay aquí una contraposición entre el Verbo divino, que coexistía siempre con Dios, y el hombre que viene ahora al ser (semper coexistebat Deo proprium eius Verbum-nunc initium facturae accipiens homo). Si Dios tenía siempre su Verbo, y como Dios existía *ab aeterno*, también el Verbo divino hubo de existir eternamente. El argumento parece apodíctico.

El análisis arroja quizás otra luz. En las líneas del Santo figura más bien un contraste triádico: *Infectus-Semper coexsistens Deo-Nunc initium facturae accipiens* correlativo a Dios (Padre), al Verbo, y al hombre. De creer al paralelo griego del *Infectus*, conservado en los *Sacra Parallela* [16] el Santo no alude aquí a la relación personal de Dios Ingénito [17], Verbo Génito, y hombre creado; sino a la existencia increada y absoluta de Dios (Padre), a la coexistencia *de siempre* entre el Verbo y Dios, y a la existencia reciente del hombre. La cláusula « semper coexsistebas Deo ... » o su equivalente « Verbum semper Deo coexsistens » que hace de puente entre el *Infectus* y el « initium facturae accipiens » resulta — en la atmósfera teológica del s. II — significativa.

El Verbo no es *Infectus* como Dios (Padre) ni reclama inicio temporal como el hombre. Su existencia tiene lugar simplemente « ante omne tempus ».

Además, la cláusula del Santo subraya derechamente otra

---

[15] Iren II, 25, 3: cf. Loofs, *Theophilus* 350 n. 7.

[16] Cf. v. gr. Holl TU XX/2 p. 64.

[17] Véase sobre el ἀγέν(ν)ητος el estudio de Lebreton, *Trinité* II. 635 ss. con la bibliografía citada en 635 n. 1. Agréguese ahora Prestige, *Dieu* 58 ss. y mejor aún en su original inglés, *God in Patristic Thought* pp. 37-54.

idea : la naturaleza humana, por ser hechura nueva e imperfecta de Dios, resulta incapaz de conocer inmediatamente las misteriosas disposiciones de Dios como las conoce su Hijo natural. Idea muy desarrollada por s. Ireneo [18]. A título de Verbo propio de Dios, el Hijo nace perfecto en su conocimiento del Padre, mientras el hombre, salido de la nada en el tiempo, lleva entrañada su imperfección esencial, y ha de ir preparándose lentamente a conocer los misterios de Dios, mediante el magisterio continuo del Verbo [19].

> B] Semper autem coexsistens Filius Patri olim et ab initio semper revelat Patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus [20].

Según los gnósticos, Dios sólo se da a conocer a los hombres, mediante la presencia visible de Cristo en la tierra, *per Incarnationem* (κατὰ τὴν παρουσίαν) [21]. Contra ellos, hace valer el Santo la antigüedad de la Economía. Dios se había revelado mediante el Hijo, mucho antes de la Encarnación. No contento con revelarse a los Justos del AT se había manifestado asimismo a la creación invisible (ángeles, arcángeles ...) « olim et ab initio », por lo mismo que siempre coexistía con el Hijo.

La cláusula supone la coexistencia entre el Padre y el Hijo desde siempre. Indirectamente insinúa su razón de ser : « para revelar siempre al Padre ». Hay correlación entre un *siempre* y otro. ¿ Significa ello que el Hijo nació *ab aeterno*, o simplemente que nació « ante omne tempus » con una generación superior y anterior a la de los propios ángeles ? [22]

---

[18] Sobre todo a lo largo de *Adv. haer.* IV, 38, 1 ss. Holl, *Sacr. Parall.* TU XX/2 p. 64 n. 154.

[19] Cf. Iren IV, 38, 2.

[20] Iren II, 30, 9.

[21] Mediante la Encarnación *per Mariam* : sin prejuzgar la índole de la carne de Cristo. Cf. si lubet Houssiau, *Christologie* 109 ss. ; C. Schmidt, *Gnostische Schriften* 434 s.

[22] Cf. Iren. III, 19, 2 ; « sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam, quae est ab altissimo Patre, genituram ... » ; IV, 14, 1 : « non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo ; et ipse a Patre clarificabatur, quemadmodum ipse ait (*Ioh* 17, 5) : *Pater, clarifica me claritate, quam habui apud te, priusquam mundus fieret* » ; IV, 20, 7 : « enarrat ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum ... »

C] Ostenso manifeste quod in principio Verbum exsistens apud Deum [23], per quem omnia facta sunt [24], qui et semper aderat generi humano [25], hunc in novissimis temporibus [26] secundum praefinitum tempus a Patre [27] unitum suo plasmati, passibilem hominem factum, — exclusa est omnis contradictio dicentium : « Si ergo tunc natus est, non erat ergo ante Christus » ; ostendimus enim quia non tunc coepit Filius Dei, exsistens semper apud Patrem [28].

Las frecuentes alusiones escriturarias reclaman la preexistencia del Verbo a la Encarnación, su coexistencia con el género humano a lo largo del AT, su presencia ante Dios al crear el mundo, y antes aún, al disponerse a crearlo. Según los valentinianos, marcionitas, ebionitas y otros [29], el Cristo Superior había nacido solo una vez — en la región superior — *ex Patre.* Absurdo atribuirle un segundo nacimiento (*ex Maria*) en el mundo, confundiéndole con el nacimiento del Salvador. De lo contrario — arguían — si la persona misma del Cristo Superior (= Hijo del Dios Bueno, Unigénito) hubiera nacido de María, ninguna falta hacía su generación *a Patre.* Un nacimiento contradecía a otro. Enseñaban, según eso, que el Cristo Superior no nació, como el Salvador, por María [30], sino que descendió simplemente sobre el Salvador en el Jordán o apareció como Salvador en Cafarnaúm [31].

S. Ireneo emplea fórmulas muy significativas : « semper aderat generi humano » « exsistens semper apud Patrem » que recuerdan algunas similares de s. Justino y s. Teófilo Ant. [32] ¿ Dicen más que éstas ? [33]

---

[23] Cf. *Ioh* 1, 1 b.

[24] *Ioh* 1, 3 a.

[25] Cf. *Prov* 8 27. 31 : véase Houssiau, *Christologie* 83 ss.

[26] Cf. *Hebr.* 1, 2.

[27] Cf. *Gal* 4, 2.

[28] Iren III, 18, 1 cf. ibid. 16, 6.

[29] Entendidos siempre según s. Ireneo. Cf. Iren III, 11, 3 ss.

[30] El discurso vale *grosso modo* para los gnósticos ; no para los marcionitas y ebionitas.

[31] Cf. si lubet Usener, *Weihnachtsfest* 33 ss. 80 ss. 135 ss. ; Harnack, *Marcion* 184* s.

[32] Just. *Dial.* 62 : γέννημα πρὸ πάντων ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί : otros muchos testimonios apud Feder, *Justin* 98 nn. 2 y 3 ; Teófilo Ant. *ad Autol.* I, 10 ὁ λόγος ... ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ.

[33] Hablando de s. Justino escribe el P. Feder, *Justin* 98 : Ist der Logos Justins ewig ? Nirgends spricht der Apologet in klarer Weise die

> D] Sed neque Abrahae amicitiam propter indigentiam assumsit Dei Verbum, exsistens ab initio perfectus: *antequam* enim *Abraham esset, ego sum*[34], inquit; sed ut ipsi Abrahae donaret aeternam vitam, exsistens bonus, quoniam amicitia Dei immortalitatis est condonatrix his qui aggrediuntur eam[35].

La Vida eterna que el Verbo trataba de conferir a Abrahán no era la eternidad (= vida *ab aeterno*), sino la Vida propia de Dios, Su Incorrupción e Inmortalidad. El Hijo la tenía con perfección « ab initio » — sin el lento proceso a que es sometido el hombre, en virtud de su imperfección esencial, desde que es creado hasta la visión del Padre en el reino de Dios — en virtud de su perfecto nacimiento. Desde su origen, el Verbo intuía al Padre[36], participando de lleno en la Vida eterna del Padre, para comunicársela luego al hombre y prepararle a la Visión final[37].

Ewigkeit der Erzeugung des Logos aus. Es scheint fast, als ob der Apologet keine bestimmtere Formel gekannt, um die Präexistenz des Logos auszudrücken, als die Formeln πρὸ τῶν ποιημάτων, πρὸ πάντων κτισμάτων, πρὸ αἰώνων u. dgl. Während die Kreaturen in der Zeit, am Anfange dieser Welt von Gott erschaffen wurden, ging der Logos = Christus vor den Geschöpfen aus Gott hervor. « Dieser in Wirklichkeit aus dem Vater hervorgegangene Sohn (γέννημα) war vor aller Kreatur mit dem Vater zusammen, und mit ihm verkehrte der Vater » (D. 62, 220 D ...). « Sein Sohn, der allein in eigentlichem Sinne Sohn genannt werden kann, der Logos, der vor den Geschöpfen beim Vater war und erzeugt wurde, als dieser im Anfange durch ihn alles schuf und ordnete, soll Christus heissen, weil Gott durch ihn alles gesalbt und geordnet hat » (II Apol 6 ...). Verschiedene Forscher haben die Ewigkeit des Logos namentlich mit Rücksicht auf letztere Stelle eifrig zu verteidigen gesucht. Allein gerade diese Stelle kann als Grudlage der Ansicht von der Ewigkeit des justinischen Logos kaum betrachtet werden ... La doctrina de s. Teófilo Ant. todavía es más comprometida que la de s. Justino. Y sin embargo ambos emplean las mismas fórmulas de s. Ireneo.

[34] *Ioh* 8, 58.

[35] Iren IV, 13, 4 in fine: cf. Houssiau, *Christologie* 116 n. 6.

[36] Cf. Iren IV, 4, 2: « mensura enim Patris Filius quoniam et capit eum »; en contraste con IV, 20, 1: « secundum magnitudinem non est cognoscere Deum, impossibile est enim mensurari patrem ».

[37] Para s. Ireneo ni siquiera los ángeles más levantados gozaron, en su origen, del conocimiento intuitivo de Dios. También ellos hubieron de someterse a un proceso de maduración: cf. Iren II, 30, 9 in fine; IV, 37, 6 s.; 38, 1.

> E] Quiescant igitur dicere, ab alio factum esse mundum; simul enim ac mente (con)cepit Deus, et factum est hoc quod mente conceperat. Nec enim possibile erat alium quidem mente concipere, alium vero facere, quae ab illo mente concepta fuerant. Sed aut *aeternum mundum* mente concepit secundum eos haereticos Deus, aut temporalem, quae utraque incredibilia. Sed si quidem aeternum eum mente concepit et spiritualem et (in)visibilem, talis et factus fuisset. Si autem talis qualis est, et ipse fecit eum talem, qui talem quidem mente conceperat [38].

La idea no me parece tan oscura como algunos piensan [39]. El Santo arguye a partir del mundo real, contra la distinción gnóstica entre el Demiurgo y el Dios Supremo. El Mundo, dice, ha de ser tal como le concibió Dios [40]: si le concibe eterno, eterno será, si temporal, temporal.

Pero hay aquí un equívoco. El « mundus aeternus » no adopta en esta ocasión el significado de « mundo eterno » (sin principio ni fin), sino el de κόσμος αἰώνιος (= el mundo de los eones = κόσμος τῶν αἰώνων) tal como le imaginaban los valentinianos: espiritual, invisible. Según eso — arguye s. Ireneo — si Dios proyectó hacer un mundo de Eones, como el Pleroma valentiniano, espiritual e invisible, hubo de hacerlo así; pero como sólo conocemos un mundo sensible, corruptible, temporal, la consecuencia es que Dios sólo concibió en su mente el mundo material que conocemos. El Pleroma es arbitrario. Por otra parte, según confesión de los gnósticos, el creador del mundo temporal fué el Demiurgo. Es pues igualmente gratuito admitir además de él otro Dios que haya concebido (*resp.* actuado) un mundo de Eones.

Análogos equívocos podrían fácilmente descubrirse en el Santo. Así v. gr. en la cláusula siguiente:

> F] Sic et qui ait totum illum (= Deum) Sensum et totum Verbum, et in quo Sensus est in hoc et Verbum esse, et Verbum esse eius hunc Nun, minus quidem

[38] Iren II, 3, 2.

[39] V. gr. Gallasius, apud Stieren II. 750.

[40] La frase « simul enim ac ... quod mente conceperat » lejos de significar que no bien concibe Dios una cosa, enseguida viene a luz; dice simplemente que en concibiendo Dios un proyecto, éste ha de realizarse *tal como* El le concibió.

adhuc de Patre omnium sentiet ; decentiora autem magis quam hi, qui generationem prolativi hominum Verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesin, quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei Verbum, immo magis ipse Deus, quum sit Verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis ? [41]

Más tarde volveremos sobre la teología aquí escondida. De momento recojamos el contraste *Aeternum Dei Verbum-prolativum hominum verbum*. A una primera lectura, s. Ireneo opondría la eternidad del Verbo divino a la génesis temporal del verbo o palabra humana. El contexto excluye tal interpretación. El Santo impugna la analogía empleada por los valentinianos, para explicar la generación del Verbo divino : la analogía con la emisión de la palabra humana. Dios — según ellos — habría dado a luz a su Verbo, profiriéndole de su seno. Tal analogía, empleada por muchos Apologetas [42], es inaceptable para s. Ireneo, porque esconde un antropomorfismo ilícito, y transfiere al Verbo αἰώνιος de Dios, la génesis sensible, material del verbo humano. *Verbum aeternum* equivale a « Verbum spirituale, inemissibile, incorruptibile » : en oposición a *verbum prolativum* que para s. Ireneo vale tanto como « verbum sensibile, emissibile (ore proferibile), corruptibile ».

G] Aut rursus si secundum providentiam Patris dicent sic emissum Pleroma propter creaturam, uti bene rhythmizati ipsam essentiam [43] ; iam non propter se factum erit Pleroma, sed propter eam, quae secundum similitudinem ipsius futura esset imago : (quemadmodum quae de luto est, non propter semetipsam figuratur statua ; sed propter eam quae ex aeramento vel auro vel argento habet fieri) et honoratior creatura erit quam Pleroma, si propter illam illa emissa sunt [44].

s. Ireneo arguye contra la existencia del Pleroma. La Providencia, discurre el Santo, no ha podido ordenar lo más (= el Pleroma) a lo menos (= al mundo). El estatuario hace primero la estatua de barro y luego la definitiva de bronce, oro o plata.

Tal discurso supondría inadmisible — según Ireneo — que Dios haya creado el Pleroma (e implícitamente el Verbo, uno de

---

[41] Iren II, 13, 8.

[42] Cf. Feder, *Justin* 102 s. ; Loofs, *Theophilus* 346 s.

[43] Cf. Harvey in h. l.

[44] Iren II, 15, 3.

sus Eones) en orden al mundo sensible. Dios habría proferido el Verbo sin relación alguna a los hombres que viven en nuestro mundo. De lo contrario haría lo más (engendrando el Verbo) por lo menos (para salvar a los hombres).

Esta inferencia sin embargo no se halla formulada por el Santo ni armoniza con la misión creadora y soteriológica atribuída por él al Verbo. La cláusula trata de refutar la constitución de un Pleroma divino con tanta multitud de Eones, como Ejemplar subsistente del mundo material. Tertuliano [45], san Justino [46], Clemente Al. [47], Atenágoras [48], y Orígenes [49], se avenían a concebir al Verbo (= Sophia) como Paradigma o Lugar intencional divino de los géneros, especies e individuos del mundo sensible, sin menoscabo de su dignidad. Siempre, según ellos, era el Verbo (= Sophia) el Ejemplar de la creación.

No así entre los valentinianos, vistos por s. Ireneo. En lugar de acomodar el Kosmos al Pleroma — lo menos a lo más — el Pleroma se acomodaba en su organización al Kosmos. Hecho « secundum providentiam Patris » a imagen del Kosmos futuro [50]. Y como a su vez el Kosmos habría de hacerse « secundum similitudinem ipsius (= Pleromatis) », una extraña paradoja presidiría el universo gnóstico. El Pleroma sería planeado a imagen del futuro Kosmos, que en su constitución sensible reflejaría el Ejemplar inmaterial del Pleroma.

> H] Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam [51], sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo [52]; et ipse a Patre clarificabatur, quemadmodum ipse ait : *Pater, clarifica me claritate, quam habui apud te, priusquam mundus fieret* [53].

---

[45] Cf. *adv. Herm.* XVIII, 1 ; Waszink, *Observations* 139 ss.

[46] *Dial.* 61, 3-62, 4. Cf. Andresen, *Justin* 188-192.

[47] Cf. Pade, *Logos Theos* 73. 107 ; y sobre todo Osborn, *Clement* 41 ss. 157.

[48] *Supplic.* X Schw. 11, 3. 13.

[49] Cf. infra p. 174 ss.

[50] Según la ley del Ejemplarismo Invertido de que habla el P. Sagnard, *Gnose* 244 ss.

[51] Cf. si lubet E. Hennecke, *Aristid.* Index TU IV/3 p. 53 ad voc. θεὸς ἀπροσδεής. Festugière RHT IV. 108 n. 3. Véase Pommrich, *Theophilus* 28 s. 58 (ἀνενδεής).

[52] Cf. Teóf. Ant. *ad Aut.* II, 22 : Loofs, *Theophilus* 56 n. 1.

[53] Iren. IV, 14, 1. cf. *Ioh* 17, 5.

Dios no requiere el concurso humano. Le creó al hombre para tener en quien depositar sus beneficios [54]. Diríase, a juzgar por s. Íreneo, que el Padre era suficientemente glorificado por el Verbo. Como si la mutua glorificación entre Padre e Hijo fuera esencial a la vida divina, y por lo mismo eterna.

Tal conclusión excede la letra del Santo. El Santo prueba la no-necesidad del hombre para la gloria del Padre. No sólo antes de Adán, sino « ante omnem conditionem » tenía el Padre quien le glorificara, el Hijo que vivía en su seno. Podía haberse contentado con El, sin crear ángeles ni hacer de su Hijo el Salvador de los hombres. Lo cual demuestra que la misión soteriológica del Verbo no está imperada por la gloria de Dios venida de los hombres. Mas en realidad Dios ha podido gratuitamente querer la Economía, en la que habría de ser glorificado por los hombres mediante el Verbo Salvador. Lo insinúan las líneas que siguen : « Nec nostro ministerio indigens iussit (Deus) ut eum sequeremur, sed nobis ipsis attribuens salutem. Sequi enim Salvatorem, participare est salutem, et sequi lumen, percipere est lumen » [55].

Nunca afirma s. Ireneo que la glorificación misma del Verbo « ante omnem conditionem » « priusquam mundus esset » fuera necesaria a Dios, y por tanto que haya de extenderse a la eternidad anterior. Subraya la esplendidez divina en la creación : contrastando su glorificación por el Verbo « ante omnem conditionem » con la que destina para nosotros asociándonos a la del Verbo. Los valentinianos admitían expresamente que todos los Eones del Pleroma (entre ellos, el Verbo) nacieron de Dios « ante omnem conditionem » para glorificarle. Pero siempre gratuita y libremente [56]. A raíz de la Gnosis, comenzó entre ellos la glorificación del Padre, en los preliminares aún del mundo sensible [57].

> I] Questo Iddio vien dunque glorificato dal suo Verbo, che è il Figliuol suo eterno, e dallo Spirito Santo, che è la Sapienza del Padre di tutti [58].

---

[54] La filosofía india llamaba a esto « el deporte de la divinidad » : cf. Piet, *Saiva Siddhanta* 57. Véase ibid. n. 1 la bibliografía.

[55] Iren IV, 14, 1.

[56] Cf. Iren I, 1, 1 s.

[57] Cf. Iren I, 2, 5 s. Igual los Barbelognósticos : Iren I, 29, 3 ; cf. *Apokryphon Johann.* 35 (111) 13 ss. ; *Coptic Treatise*, ed. Baynes 54.

[58] *Epid.* X : vers. de Faldati : cf. Loofs, *Theophilus* 16 ; y sobre todo Daniélou, *Judéo-Christianisme* 189 s.

La versión francesa recogida por el P. Lebreton [59] ofrece una lectura equivalente (« Fils *éternel*). Esta sola versión debiera bastar, al parecer, para probar la eternidad del Verbo, según s. Ireneo. Pero no es exacta. El P. Smith traduce « his Son *for ever* [60]. El término ármeno difícilmente responde al griego αἰώνιος o ἀΐδιος. Significa *perpetuo* y puede muy bien ser adverbial. El original probable era : ὑπὸ τοῦ λόγου αὐτοῦ, ὅς εστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ εἰς ἀεί [61].

Aun cuando el término griego correspondiente fuera αἰώνιος no bastaría a probar la eternidad absoluta del Verbo. El epíteto significa a veces lo mismo que « sine fine » [62].

---

[59] *Trinité* II. 559.

[60] *Proof* 54. Le sigue el P. Lanne, *Cherubim* 525 « son Fils pour toujours ».

[61] Cf. Iren IV, 38, 3 : « secundum enim id quod facta sunt, non sunt infecta ; secundum id vero quod perseverant longis aeonibus virtutem infecti assument, Deo gratuito donante eis sempiternam perseverationem (τὴν εἰς ἀεὶ παραμονήν) ; V, 2, 3 : experimento autem discentes, quoniam ex illius (= Patris) magnitudine, et non ex nostra natura, habemus in aeternum perseverationem (τὴν εἰς ἀεὶ παραμονήν) » ; V, 29, 1 : « illud quod est sui arbitrii et suae potestatis maturans ad immortalitatem, et aptabiliorem eum ad aeternam subiectionem (τὴν εἰς ἀεὶ ὑποταγήν) Deo praeparans »: para el texto griego de este último pasaje véase B. Reynders, *Lexique* 36 sacado de O. Diobouniotis — A. von Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenaeus lib. V graece* TU XXXVIII/3 p. 41.

[62] Cf. Iren. V, 27, 2 : « Aeterna autem et sine fine sunt a Deo bona ; et propter hoc et amissio eorum aeterna et sine fine est » : en ambos casos el griego emplea αἰώνιον καὶ ἀτελεύτητον ; V, 3, 3 : « Illo enim praestante vitam nobis qui vivimus, et Dominus itaque cum sit potens vivificare plasma suum, et caro cum possit vivificari, quid superest quod prohibeat eam percipere incorruptelam, quae est longa et sine fine (ἀτελεύτητος) a Deo tributa vita » : en el mismo fragm. poco antes habla repetidas veces de αἰώνιος ζωή en idéntico sentido. Fuera de s. Ireneo podrían citarse algunas expresiones clásicas de Cristo, como « luz eterna » (φῶς ἀΐδιον) [Clem. Al. apud Dölger AuC 5, 1936 p. 9 n. 29], equivalente a la denominación « luz sin ocaso » de s. Metodio de Olimpo [cf. ibid. p. 10 n. 30], o su versión latina *lumen inocciduum* de s. Pedro Damiano [Carmina et preces 226 PL 145, 981]. Estos y otros testimonios véanse en Dölger, *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona* § 3. *Christus als ewige Sonne* 15 ss. max. 21. - Ultimamente hay paralelos sugestivos en EV 32, 27 ss. : « ce Jour d'en haut, celui qui n'a pas de nuit, et ... la Lumière qui ne se couche pas, puisqu'elle est parfaite » ; 32, 34 : « cette Lumière qui ne cesse pas » : véanse los paralelos señalados por los editores, singularmente el maniqueo (*A Manichaean Psalm-Book*, Part II.

« Dios viene por tanto glorificado por su Verbo, que es el Hijo suyo para siempre ». Pero ¿ fué acaso el Verbo constituído en su ser *ab aeterno* ? [63]

> J] Acciocchè egli fosse secondo la carne figlio di Davide, il quale era figlio di Abramo, in virtù di una lunga discendenza ; ma secondo lo spirito Figlio di Dio, preesistendo presso il Padre, generato prima che fosse costruito tutto questo mondo ; ed apparso in forma d'uomo a tutto il mondo nella consumazione dei tempi [64].

Insinúa el Santo las dos generaciones de Cristo, según la carne, como hijo de David, y según el espíritu o naturaleza divina, como Hijo de Dios [65]. Señala su preexistencia ante el Padre, en virtud de una generación anterior a la construcción del mundo.

Y así podríamos ir analizando pasajes. En ninguno de ellos enseña — a mi entender — el Santo expresamente la generación eterna del Logos. Convendrá por tanto recurrir a nuevos argumentos para esclarecer su mentalidad.

* * *

s. Ireneo no se avenía a la concepción del doble Logos, Inmanente y Prolaticio. Pero su animadversión obedecía al interés por liberarse de las especulaciones psicológicas valentinianas[66]. Mientras los Apologetas llevaban, sin dificultad mayor, a Dios la analogía con el Verbo humano [67], s. Ireneo la elimina de raíz

---

190, 24 : « Amen, perfect day, wherein there is no night ») y el del ps. Hipólito, *in Pascha* 2 ed. Nautin 117, 9 ss. Agregar el ps. Crisóstomo, *in Pascha* I. c. 8 y 9 ed. Nautin *SCh.* vol. 36 pp. 61 17 y 63, 5.

[63] Hablando en cambio de Dios (Padre) escribe s. Ireneo : « Ed ammonisce (la fede) che quello che è sempre ed è dall'eternità, è Dio ed è superiore ad ogni cosa, e che tutto è a lui » *Epid* 3 : véase la nota del P. Smith (*Proof* 136). Aunque quizás no el término, el contexto (cf. además *Epid* VI initio) se acomoda muy bien a la eternidad estricta, propia de Dios. - Iren III, 8, 3 : « Altera autem sunt, quae constituta sunt, ab eo qui constituit, et quae facta sunt, ab eo qui fecit. Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans ; quae vero ab eo sunt facta, initium sumserunt ».

[64] *Epid.* XXX : Faldati 86.

[65] Sobre las dos generaciones cf. infra p. 475.

[66] Cf. Loofs, *Theophilus* 55 s. ; Schmidt, *Gnostische Schriften* 631 s.

[67] Sin que ello signifique en modo alguno que ignoraran el equívoco del término. En s. Justino el Logos adoptaba una gama riquísima de sentidos : cf. su catálogo minucioso y preciso en Feder, *Justin* 79-82.

negándose a explicar con humanas categorías la generación del Verbo. La Simplicidad y homogeneidad absolutas de Dios se lo prohibían [68]. No cabe distinguir en Dios entre la Mente y el Verbo, como en el hombre. La analogía con la emisión del verbo humano lleva esencialmente a la composición [69].

En semejante actitud influyó el temor de conceder demasiado a los gnósticos, singularmente valentinianos. No iba contra la doctrina de la generación *ordenada a* la Economía; sino contra el intento de esclarecer un misterio inenarrable, mediante las emisiones de Eones, terminológicamente resabiadas de psicología humana. s. Ireneo admite las dos cosas: que Dios engendró al Verbo antes de crear el mundo, y que el Verbo es verdadero Hijo de Dios « ante omnen conditionem ». Se niega empero a declarar la índole íntima de tal generación, y silencia en absoluto, con la más intachable lógica, si fué o no precedida de alguna actividad previa, v. gr. de la concepción del Verbo Inmanente.

La misma reserva se deja ver en un punto estrechamente vinculado a la generación del Verbo:

---

[68] Cf. Iren II, 13, 8: « Quasi aliquid magnum adinvenientes in eo quod dicunt, a Nu esse emissum Logon; quod quidem omnes videlicet sciunt, quoniam in hominibus quidem consequenter dicatur, in eo autem qui sit super omnes Deus, totus Nus et totus Logos cum sit ... et nec aliud antiquius, nec posterius, aut aliud alterius habente in se, sed toto aequali et simili et uno perseverante, iam non talis huius ordinationis sequitur emissio. Quemadmodum qui dicit eum totum visionem et totum auditum — in quo autem videt, in ipso et audit, et in quo audit in ipso et videt — non peccat ... ». Véase supra p. 122 s; Loofs, *Theophilus* 346 s. 350 s.; Bonwetsch, *Theologie* 54. 58.

[69] Cf. Iren II, 28, 5: Deus autem totus exsistens mens et totus exsistens logos, quod cogitat hoc et loquitur, et quod loquitur hoc et cogitat. Cogitatio enim eius logos et logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens exsistens... II, 28, 4: Aliquando quidem quiescere et tacere hominem, aliquando autem loqui et operari. Deus autem quum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans, et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de Deo: cf. II, 13, 3. Véase Aristid. *Apolog. I* in fine (ed. Geffcken 5, 9 s.; Hennecke 6, 1) cf. Möller, *Kosmologie* 30 s. 133 n. 1; Clem. Al. *Strom* VII, 5, 5; 37, 6; Senec. *Nat. quaest.* prol. 13 s.; Plot. *Enn.* III, 2, 2, 36 s. Y mucho antes Xenófanes (apud Diels, *Vorsokratiker*, Berlin 1922 ed. 4 p. 62 y Nachtrag p. XXII, 44 s.: véase si lubet A. Grillmeier, *Kreuz* 88).

Ut puta, si quis interrogat : Antequam mundum faceret Deus, quid agebat ? dicimus quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est *apotelesticos* [70] a Deo, temporale initium accipiens, Scrip-

---

[70] Así Cl. y Voss. - Arund. y Edd. leen *apostelestos*. En cualquiera de los casos es un *hapax*. Harvey 1. 352 n. 4 remite al ἀποτελεσθείς de la p. 380 (corregir por ἀποτελεσθέν: Holl, *Fragm.* 143 TU XX/2 p. 60) « in the sense of *completed*, which would give a sufficient meaning here. God having pronounced the world from the creation to be very good ». Sigue luego otra significación, a la luz del ἀποτέλεσμα usado por Basílides y los Simonianos, « where ἀποτέλεσμα conveys the idea of active energy » (353 n. 4) — Yo creo que ἀποτελεστ(ικ)ῶς tiene otros perfiles. En absoluto podría contraponerse implícitamente a ὁλοτελῶς. En la hipótesis de que Dios hubiera hecho dos mundos, uno inteligible (νοητός) y otro sensible (αἰσθητός) — tal era la hipótesis valentiniana — al inteligible hubo de hacerlo ὁλοτελῶς (= ὁλοκλήρως) cabal y perfecto en su naturaleza, ya desde su primer origen ; pues a ningún inteligible afecta el proceso lento de maturación, que requieren los elementos sensibles, sometidos a γένεσις. En cambio al mundo sensible hubo de hacerlo ἀποτελεστ(ικ)ῶς « por un proceso gradual », dada su índole compuesta, mudable y transeunte. Ἀπο-τέλεσις no denotaría simplemente « perfección », sino « perfección gradual », en contraste con la ὁλο-τέλεσις que significa « perfección simultánea ». S. Ireneo negaría no solo la existencia de un mundo inteligible hecho « cabal e integralmente » en un instante, sino también la formación simultánea de nuestro mundo sensible. Igual que Clemente Al. (*Strom* VI, 142, 2 St. II. 504, 7 ss. ; PG 9, 36º C) concebiría por grados cronológicamente distribuídos los días de la creación mosaica.

Sin embargo esta explicación del ἀποτελεστῶς documentalmente no tiene fundamento, que yo sepa. A mi juicio ἀποτελεστῶς significa técnicamente otra cosa distinta. Equivale más bien a κατὰ ἀποτέλεσμα en contraste con κατὰ συμβεβηκός (resp. ὡς συμβεβηκός) y significa « primo et per se effectus ». Al decir s. Ireneo que « mundus hic factus est apotelesticos a Deo, temporale initium habens » quiso expresar simplemente : « mundus hic factus est a Deo (tamquam aliquid non *per accidens* sed *per se* intentum), temporale initium habens » El Santo trataría de eliminar la creación « per accidens », a la manera gnóstica ; como si el mundo sensible no hubiera entrado en los designios de Dios, sino que hubiera aparecido « per accidens » como secuela de un pecado o desorden, y por obra de una potencia o potencias igualmente no-pretendidas.

A tal conclusión lleva espontáneamente la terminología de Simplicio en varios pasajes muy significativos, ignorados al parecer de los estudiosos de s. Ireneo. Helos aquí: εἰ δὲ καὶ κόσμος λέγεται ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ κοσμήσαντος ἔσται καὶ ὑποστάσει κεχωρισμένος· εἰ δὲ μὴ ὑποστάσει, ἀλλ' ἐπινοίᾳ κεχώρισται... [*In Categor.* c. 7 Kalbfl. 189, 2 ss.] ; ἀλλ' ἐν ἀποτελέσματος τάξει τὸ σχῆμα θεωρεῖται ἄλλως ἐπισυνιστάμενον τῇ φύσει τῶν σωμάτων κατ' αὐτὸ μόνον πεπε-

turae nos docent: quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat. Subiacet ergo haec responsio Deo, et non ita stultas et sine disciplina blasphemas adinvenire velle prolationes, et per hoc quod putas te invenisse materiae prolationem, ipsum Deum, qui fecit omnia, reprobare [71].

La Economía valentiniana, al menos en apariencia, adelantaba la prehistoria de las actividades divinas sobre el mundo sensible, mediante la teoría del Pleroma. Y no obstante, el propio Pleroma iniciaba su vida un momento dado. El Unigénito había tenido principio en el pensamiento y voluntad de Dios. El Santo no reprueba esto segundo, como cabría esperar de quien enseñara la eternidad y necesidad de la generación divina; sino sólo la fábula de los Eones y emisiones del Pleroma.

Por otra parte, s. Ireneo subraya la coexistencia del Verbo y de Sophia con Dios en la creación del mundo. Admitía la gene-

---

ράνθαι [ibid. c. 8 (265, 17 s.)] ... περὶ δὲ τοῦ ἐν ἀποτελέσματος τάξει εἶναι τὰ σχήματα, εἰ μέν τις οὕτως λέγοι αὐτὰ ὡς συμβεβηκότα συμπτώματα κατ' ἐπακολούθησιν ἢ ὡς ἔτυχεν, οὐκ ἀποδεξόμεθα τὸν λόγον· οὐδὲν γὰρ τῶν κατὰ φύσιν γινομένων τοιαύτην ἔχει τὴν ὑπόστασιν· εἰ δὲ ὡς κατὰ μετουσίαν εἰδῶν τινων καὶ λόγων φυσικῶν τὰ περὶ τοῖς σώμασιν τοῖς φυσικοῖς σχήματα λέγοι ἀπογεννᾶσθαι, παραδεξόμεθα, καὶ συγχωρήσομεν τὸ σχῆμα εἶναί τε καθ' ἑαυτὸ καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας παράγεσθαι [ibid. 265, 26 ss.].

Simplicio identifica prácticamente ὡς ἀποτέλεσμα, ἐν ἀποτελέσματος τάξει con κατὰ φύσιν γενόμενον, καθ' ἑαυτὸ καὶ ἀπὸ τῆς αἰτίας παραγόμενον, como si ningún elemento pudiera enumerarse en el orden o categoría de ἀποτέλεσμα si no viene como efecto natural (κατὰ φύσιν) — en implícita oposición a παρὰ φύσιν — o no se presenta *per se* (καθ' ἑαυτό), como efecto naturalmente producido por la causa. Por tanto ἀποτελεστ(ικ)ῶς equivale a ὡς ἀποτέλεσμα, κατὰ φύσιν, καθ' ἑαυτὸ παραγόμενον y se opone a κατὰ συμβεβηκός, καθ' ἐπακολούθησιν, ὡς ἔτυχεν. Significa « secundum naturam » « per se a causa intentus ». Contra lo que insinúa Harvey (supra p. 129), no denota la energía activa, sino el efecto natural de la misma. El propio Simplicio distingue en la poesía de Homero, la energía poética, del efecto (poema) por ella producido: καὶ γὰρ ἡ ἐνέργεια ποίησις λέγεται καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐνεργείας, ὡς λέγομεν τὴν Ὁμήρου ποίησιν. Simplic. *In Categorias* c. 9 Kalbfl. 301, 34 s. - Para una distinción análoga entre el efecto de un arte (ἀποτέλεσμα) y su instrumento cf. Ammonio Herm. *In Analyt. prior.* I ed. M. Wallies 10, 12 ss. Juntando esta modalidad técnica con la insinuada primero, tendríamos quizá una idea más cabal del pensamiento de s. Ireneo. El mundo hecho ἀποτελεστῶς denotaría ante todo el mundo « primo et per se effectus », y en segundo lugar « in ordine sensibili effectus ».

[71] Iren II, 28, 3.

ración del Verbo (= Hijo) y la constitución de Sophia (= Espíritu Santo) « ante omnem conditionem ». ¿ Distinguía quizás la actividad que dió origen a Sophia, de la que produjo al Verbo ?

No obstante la reserva del Santo, puede aún llevarse adelante el análisis de su ideología, en función de dos textos fundamentales de la Escritura : *Prov* 8, 22 ss. y *Gen.* 1, 1.

> Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit [72], ad quos et loquitur dicens : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » [73] ; ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens [74] ...
> Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait : « Deus sapientia fundavit terram, paravit autem caelum prudentia. Sensu eius abyssi eruperunt, nubes autem manaverunt ros » [75]. Et rursus : « Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua ... » [76]

En el primer fragmento, Verbo y Sabiduría conviven con Dios y le asisten para formar al hombre, como Ejemplar y Ornato respectivos (personales) del Padre, o también como manos divinas [77]. En el segundo, la convivencia y asistencia se extienden

---

[72] Alguien podría recoger esta aparente antítesis entre el Verbo-Sophia y la creación : Si la creación (= omnia) vino « libere et sponte » mediante el Verbo y Sophia, señal de que el Hijo y el Espíritu Santo provienen « necessario ». - El contexto es muy otro. s. Ireneo enseña solamente — contra los gnósticos — que Dios (Padre) no necesitó ni utilizó ángeles para crear el mundo (*resp.* el hombre), como si tuviera necesidad de elementos extraños a Sí. Bastóse muy bien, mediante el Verbo y Sabiduría propios, para formar libremente al hombre (*resp.* al mundo : cf. Iren II, 2 per totum). El Verbo y la Sabiduría son divinos ; pero ¿ provienen de Dios libre o necesariamente ? Y si necesariamente ¿ con necesidad hipotética, condicionada a la creación libre ? Ambas preguntas quedan por el momento al aire.

[73] *Gen* 1, 26.

[74] Iren IV, 20, I.

[75] *Prov* 3, 19 s.

[76] *Prov* 8, 22 ss. (LXX) : Iren IV, 20, 3 : cf. Loofs, *Theophilus* 12 s. 392 s.

[77] Cf. Lawson, *Biblical Theology* 124 ss.

a toda la creación. Y dando por demostrada la coexistencia del Hijo con el Padre, por pasajes que no cita (« per multa demonstravimus »), prueba cómo también la Sabiduría (= Espíritu Santo) estaba delante del Padre, antes ya de la creación, para asistirle. Aduce a este intento, dos lugares sacados de los Proverbios : uno de ellos, el clásico (*Prov* 8, 22 ss.), que cita en toda su extensión.

A no conocer las interferencias entre el Verbo y Sophia en la teología del primitivo cristianismo, descubriríamos aquí un fenómeno extraño : el texto *Prov* 8, 22 ss. aplicado entre los prenicenos a la generación del Verbo, utilizado ahora para declarar la constitución del Espíritu Santo. Según eso ¿ qué relación hubo entre las dos apariciones, del Verbo y de Sophia ?

Tenga o no respuesta la pregunta, el Santo admite la convivencia del Verbo y de Sophia con Dios « ante constitutionem omnem » Más aún, la existencia de Sophia a raíz de una κτίσις positiva de Dios (« Dominus *creavit* me ... ante saecula fundavit me »), aunque no *ex nihilo* como la que dió origen a las creaturas. Sophia (= Espíritu Santo) fué creada (= consolidada = hipostasiada), como Espíritu personal y subsistente de Dios. Nacida de Dios (« ante omnes autem colles genuit me »).

Según la exegesis paralela (de *Prov* 8, 22 ss.) desarrollada por Tertuliano [78], s. Justino, s. Teófilo Ant. y Atenágoras [79], tal fenómeno parece haber tenido lugar en orden a la creación, *ante tempus*. Es lástima que s. Ireneo haya citado tan de pasada el texto fundamental de los Proverbios, que polarizaba las primeras especulaciones trinitario-económicas de los primeros siglos, incluído el de Nicea. La cita del Santo, en su brevedad, evoca la doctrina de s. Teófilo Antioqueno [80] con su doble binomio *Verbum-Sophia* : *Filius-Spiritus Sanctus* ; e invita a orientar la mentalidad del Santo por las vías peligrosas del Antioqueno.

Mas no podemos llevar demasiado adelante los textos. El argumento *ex parallelismo* no es apodíctico.

Como s. Ireneo no distingue en lo cronológico la constitución de Sophia de la del Verbo ¿ habrá también él enseñado que el Verbo fué fundado (κτισθείς) por Dios — igual que Sophia — en orden a la creación ? Así parece imponerlo un pasaje de la *Epideixis* :

> Ma a Dio conviene ed è giusto prestar fede in ogni cosa ; giacchè Iddio è in ogni cosa verace, anche in

---

[78] Véase más tarde p. 351 ss.

[79] Véanse los lugares indicados en la p. 147 s. ; Aeby, *Missions* 12 ss.

[80] Cf. Grabe, apud Stieren (*Iren. Opera* II. 985) ; Aeby, *Missions* 19.

quanto è nato il Figlio di Dio, e questi è non solo da prima che apparisse nel mondo, ma anche da prima che fosse creato il mondo. E fu primo a profetizzare Mosé, (che) dice in ebraico : « Baresith bara elovim basan benuam samenthares », e questo tradotto in lingua armena (vale) : « Figlio in principio constituí Iddio [81], poi il cielo e la terra ». Rende di ciò testimonianza anche il profeta Geremia, dicendo così : « Prima della stella di Venere ti ho generato e prima del sole (è) il tuo nome » [82]. E ciò è prima della costruzione di questo mondo, giacchè insieme con questo mondo furon fatte anche le stelle. E ancora, egli stesso dice : « Beato è colui che era prima ch'ei divenisse uomo » [83]. Poichè per Iddio il Figlio fu inizio [84] prima della costruzione di questo mondo, ma per noi ora, che egli è apparso. Ma prima di questo egli non esisteva per noi, noi che non lo conoscevamo ; per la qual cosa anche il suo discepolo Giovanni, narrandoci chi è il Figlio di Dio, il quale era presso il Padre prima che fosse creato questo mondo, e che per opera di lui è stata fatta ogni cosa creata dice cosi : « In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e Iddio era il Verbo ; questo era in principio presso Dio. Per opera sua fu fatta ogni cosa e senza di lui nulla fu fatto » [85],

---

[81] Me permito mudar el puesto de la coma. Faldati la pone entre *principio* y *costituí* : « figlio in principio, costituí ... ». El sentido está por nuestra puntuación : cf. Smith, Proof 180 : « *A son in the beginning God established then heaven and earth* : deliberately left unpunctuated, but the only reasonable way to punctuate is to put a comma after *established.* In the *Armenian* Son might be nominative or accusative, but the sense is surely *God established a Son* ».

[82] Texto no de Jeremías, sino compuesto de Ps 109, 3 y Ps 71, 17. El mismo fenómeno en s. Justino, *Dial.* 76 : Cf. Smith, *Proof* 181 s. n. 206.

[83] No hay memoria de semejante citación, fuera de Lactancio, *Instit. div.* IV, 8 : cf. Smith, *Proof* 187 n. 207.

[84] Traduzco así, y no « ebbe inizio » como Faldati, quien deja para nota la versión literal en « fu ». El sentido sin embargo cambia por completo. El P. Smith, *Proof* 75 traduce « for the Son was as a beginning for God ... » y en nota (p. 182) : more literally « became *or* was made a beginning ... (elew skizbn = ἐγένετο ἀρχή). Hay aquí manifiesta alusión a *Prov.* 8, 22 (LXX). Cf. si lubet *Kerygma Petri*, ed. Dobschütz TU XI/1 : p. 18 s.

[85] Cf. *Ioh* 1, 1-3.

> dimostrando con molta chiarezza che quello che era in principio il Verbo col Padre (è quello) per opera del quale ogni cosa è stata fatta ; ciò è il Figliuol suo [86].

Estas líneas demuestran que el Hijo tuvo principio antes de la aparición (*creatio secunda*) y de la creación (*cr. prima*) del mundo. Más aún, el Hijo fué hecho « principio » por su Padre Dios. Aunque el Santo no lo diga taxativamente, como tal « principio » el Hijo hubo de venir, antes del cielo y de la tierra, *en orden a* su creación [87].

El Santo parece efectivamente aprobar el sentido del *Gen* 1, 1 hebraico, recogido por él [88]. « Un Hijo en el principio estableció Dios : luego (estableció) el cielo y la tierra ». Tal fenómeno, esclarecido a continuación con significativas citaciones,

---

[86] *Epid* XLIII : Faldati p. 100 s. ; Smith, *Proof* 75 s.

[87] S. Ireneo no dice : « Filium in principio fecit Deus *ut* deinde (per ipsum faceret) caelum et terram » ; pero dentro de la ideología primitiva es lo que fluye de *Prov* 8, 22 ss. por la forma en que le da el Santo, conforme a los LXX : « Dominus *creavit me* principium viarum suarum *in opera sua*, ante saecula fundavit me, in initio antequam terram faceret, priusquam abyssos constitueret, et priusquam procederent fontes aquarum, antequam montes confirmarentur ; ante omnes autem colles genuit me » ... Iren IV, 20, 3. Sobre todo al lado de aquello (*Poicchè per Iddio il Figlio fu inizio prima della costruzione di questo mondo*). - Véase también lo que subrayamos a continuación : « Enarrat ergo ab initio Filius Patris, quippe qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum et ministeria sua et Patris glorificationem consequenter et composite ostenderit humano generi, apto tempore ad utilitatem. Ubi est enim consequentia, illic et constantia ; et ubi constantia, illic et pro tempore ; et ubi pro tempore, illic et utilitas : et *propterea Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem* hominum, propter quos fecit tantas dispositiones, *hominibus ostendens Deum*, Deo autem exhibens hominem ... » Iren IV, 20, 7. Hay elementos muy aprovechables en Aeby, *Missions* 57 s.

[88] Prescindimos de si aprueba el texto mismo : cf. Smith, *Proof* 179 ss. ; y sobre todo *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus* (*Epid.* 43), en Biblica 38 (1957) 24-34, cuya conclusión merece ser trascrita (p. 34) : In conclusion, we may propose, as a restoration of the Greek original of the version of Gen. 1, 1 in *Epid.* 43, maintaining it to be certain, with the exception of the word ἔπειτα of which only the general sense is sure : υἱὸν ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ Θεός, ἔπειτα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, and we may suggest that this singular form of Gen. 1, 1 owes its origin to a Hebrew Christian Midrashic expression which may be restored, with substantial reliability ... as ... « In the beginning God (blessed be His Name !) made a Son and afterwards heaven and earth ».

indica que por entonces debía de correr una pequeña antología de pasajes bíblicos, en torno al Hijo de Dios y su causalidad sobre el mundo.

S. Ireneo contrapone los dos momentos cruciales de la vida del Hijo: su generación o aparición ante el Padre, antes de creado el mundo [89], y su nacimiento carnal. Insiste en el primero, pero siempre dentro de una impostación cosmogónica, que parece delatar su movimiento dialéctico: fué hecho principio antes del cielo y de la tierra, *para serlo* del universo [90].

El P. Smith [91] ha visto muy bien el problema y sus consecuencias. Distinguiendo entre el sentido dado por la fuente de s. Ireneo y el entendido quizá por el Santo (al recoger la extraña lectura de *Gen* 1, 1), apunta con modestia la solución: Ireneo coincidiría con otros escritores cristianos contemporáneos, tales como s. Justino [92], Taciano [93], Teófilo Antioqueno [94] y Atenágoras [95], inspirados en *Prov* 8, 22 ss. *Eccli* 24, 5 *Ps* 44, 1 ... Como ellos haría distinción [96] entre el Verbo inconsistente y el subsistente, engendrado por el Padre al principio de los tiempos en orden a la creación del mundo. Aunque no bajo la forma de λόγος προφορικός s. Ireneo admitiría el Logos κτισθείς de los Apologetas.

Tal conclusión sin embargo no se impone. El que muchos Padres prenicenos no hayan llegado a la concepción clara de la eternidad del Logos, no significa que la hayan negado en abso-

---

[89] Subrayada por los testimonios citados; últimamente por *Ioh* 1, 1-3.

[90] Una concepción similar, e igualmente implícita, reflejaba uno de los pocos fragmentos del *Kerygma Petri*, conservados por Clemente Al. *Strom* VI, 58, 1: εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ Θεὸς ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει συνεὶς ἀκριβῶς τό· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν fragm. II b) ed. von Dobschütz TU XI/1 p. 19.

[91] *Proof* 181.

[92] II *Apol* 6.

[93] *Orat.* 5.

[94] *Ad Autol* II, 10.

[95] *Suppl* 10.

[96] Cf. Smith l. c.: « The same doctrine accords with other expressions used by Irenaeus (« ἐγένετο a Son of God ... before the world was made », above, and « the Son ἐγένετο as a beginning for God before the world was made » below; and γενέσθαι in c. 48 « He came into being long before ») and with his explanation that the « Son » is fitly so called because He « establishes » (c. 5, cf. n. 33), and was general in Irenaeus's time, and held by his chief sources ». Véase lo que dice el mismo P. Smith, *Hebrew Christ. Midrash* 25 s. completando lo anterior.

luto. El propio san Justino podría salvarse, atribuyéndole una existencia *embrionaria* eterna [97].

S. Ireneo apenas dejó en *adv. haer.* elementos para dilucidar la idea personal del Logos, contradistinto de Sophia, en función de los textos clásicos. Sus pasajes pueden *obviamente* legitimarse, sin llevar a ellos la mentalidad de los Apologetas.

* * *

Dentro de la *Epideixis* cabe determinar mejor el significado de la κτίσις del Hijo por el Padre. Es algo personal del Hijo, que a su vez se dejará sentir luego en las creaturas. *Constituir*, según s. Ireneo [98], equivale a *dar cuerpo*, *hacer subsistir*. En cambio *disponer o adornar* equivale a perfeccionar en el orden dinámico (κατὰ δύναμιν) lo ya consolidado o constituído. Hay tres etapas en los seres : una primigenia, indiferenciada y potencial, en que existe un substrato único y uniforme (= *creatio prima*) ; otra segunda diferenciada y configurada substancialmente, con substrato y forma propios : se caracteriza por la forma, que determina la *creatio secunda*, diferenciando el substrato y multiplicando las especies y substancias naturales ; la tercera y última etapa se caracteriza por una ulterior configuración, de orden dinámico, de las anteriores substancias : y viene a consumar en lo cualitativo la *creatio secunda*.

S. Ireneo refiere la primera etapa al Padre, la segunda al Hijo, la tercera al Espíritu Santo. El Padre, principio del Ser, como tal, da a luz la creación primera : lo substancial, el sub-

---

[97] Teófilo Ant. *ad Aut.* II, 10 justifica tal término, cuando llama al logos divino, inmanente : ἔχων ... ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις. Cf. Feder, *Justin* 102 s.

[98] Cf. *Epid.* 5 : « E si dimostra così : v'ha un Dio solo, padre, increato, invisibile, autor d'ogni cosa, al disopra del quale non v'ha alcun altro Dio e dopo il quale non v'è altro Dio ; e poichè Dio è razionale, perciò col Verbo ha creato le cose. E Iddio è Spirito, e però con lo spirito tutto ha disposto, come dice il profeta : « Per opera del Verbo di Dio vennero stabiliti i cieli e per opera del suo spirito tutte le loro potenze » [Ps. 32, 6]. Ora, poichè il Verbo costituisce, cioè compie le opere del corpo » [La versión me parece exacta, y el texto de base, no corrompido, como creen algunos críticos. Para los problemas planteados por la versión ármena cf. Smith, *Proof* p. 139 n. 32. La versión responde quizá al griego σωματοποιεῖ como en Iren. I, 2, 5. El sentido es inequívoco. Véase lo que decimos en el texto] e largisce l'esistenza a ciò che è, laddove lo Spirito ordina e conforma le varietà delle forze, giustamente e convenientemente vien chiamato il Verbo, Figlio e lo Spirito, Sapienza di Dio... » : cf. si lubet Andresen, *Logos und Nomos* 312 n. 2 ; 314 n. 7.

strato informe. El Hijo, por haber sido personalmente *constituído* (consolidado con forma y circunscripción propia). al nacer del Padre, lleva a cabo la *constitución* del mundo (= creatio secunda) por la cual subsisten todas y cada una de las substancias y especies naturales con forma propia. El Espíritu Santo, por consumar personalmente al Hijo — saliendo con El a manera de Vida divina y principio del conocimiento y sabiduría del Padre — es también autor de la perfección cualitativa, agregada a las substancias naturales (en particular, al hombre), en orden al conocimiento del Padre.

Demos otro paso. Por analogía con la creación (primera y segunda) ocurre preguntar : antes que el Hijo fuera constituído (κτισθείς) ¿ preexistía en la mente divina ? Segundo : ¿ preexistía *ab aeterno* ?

Con arreglo a la correlación entre la causalidad específica de las tres personas divinas y sus efectos sobre el mundo, a lo primero habría que responder afirmativamente. Así contestaban los Apologetas, partidarios del doble estadio *Inmanente-Prolaticio* del Logos. Antes de nacido, el Verbo se hallaba — según Tertuliano — como *Sophia*, a manera de Pensamiento concebido previamente a su manifestación.

Para responder a lo segundo, conviene distinguir. La Razón esencial (λόγος = νοῦς) que tanto para Tertuliano como para Atenágoras [99], se identifica con la Mente eterna de Dios, no es aún Verbo personal. En la Mente se halla desde luego *ab aeterno* potencialmente, por unidad de substrato con Dios, el Hijo o Verbo personal ; mas no en acto. La distinción personal entre la Mente paterna y el Verbo arranca del momento en que Dios « ante tempus » concibe en su seno a Sophia (*Prov* 8, 22) [100] en orden a la creación sensible : cuando Dios concibe en su interior designios sobre un mundo externo a Sí.

La psicología misma desarrollada por s. Ireneo contra los gnósticos [101], da al *Logos* un significado técnico bien preciso ; y aunque a la sazón arguye *ad hominem* parece estar muy lejos de haber visto en el Verbo el fruto de una Intuición divina necesaria sobre Sí. Tal idea nunca aflora en sus escritos, y le hubiera bastado para enervar todas las especulaciones eónicas [102].

---

[99] Cf. Tert. *adv. Prax.* 5 ante medium ; Atenágoras, *Supplic.* X Schw. 11, 5 ss.

[100] Tert. *adv. Prax* 5 in fine ; *adv. Herm.* 18, 1-2 Waszink 35, 1 ss.

[101] Iren II, 13, 2.

[102] Con tales premisas fácil sería concluir. Si en efecto el Verbo nació

* * *

Todavía resta por aclarar un punto decisivo. En el supuesto de que Dios haya comenzado a ser Padre del Verbo « ante tempus » y nos haya envuelto en el mismo amor libre con que amó al Verbo, nace espontánea una pregunta. Además del significado genérico de *gratuidad*, vinculado al título de « Creador » o de « Señor » ¿ hay acaso alguna otra conotación específica en la denominación divina de « Padre » ? Al decir s. Ireneo que Dios es (o se dice) Padre en virtud de su amor a los hombres ¿ habla quizá de un amor especialísimo, distinto del que manifiesta al denominarle Creador o Señor nuestro ?

Volvemos así al texto[103] que nos servía de arranque. El Santo justificaba el nombre de Padre, dado a Dios, en atención a su amor (ὁ κατὰ μὲν τὴν ἀγάπην Πατήρ). ¿ Se trata de un amor, cuyo efecto sea de orden natural, o más bien de índole específicamente divina ?

La cláusula « secundum dilectionem » (κατὰ τὴν ἀγάπην) lleva un sesgo afectivo, singularmente por contraste con sus gemelas « secundum virtutem » y « secundum sapientiam ». En s. Ireneo recurre además con relativa frecuencia. De interés especial resulta el fragmento siguiente :

> Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt[104]. Sed secundum magnitudinem quidem eius et mirabilem gloriam nemo videbit deum et vivet[105], incapabilis enim Pater ; secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit iis, qui se dili-

---

« ante omnem constitutionem », mas no ab aeterno, hubo de ser constituído Principio de los caminos de Dios, en orden a la creación, para mediar entre el Padre y la creación (*resp.* los hombres). Por otra parte, la creación es libre. Luego el Hijo nacido para mediador entre el Padre y la creación, hubo de nacer libremente. Dios sería tan libremente Padre del Verbo como de la creación a que el Verbo se ordenaba, y de los hombres a quienes el Hijo había de manifestar — por misión personal — al Padre. La generación del Verbo sería diversa de la humana, mas no en su libertad radical y última. Dios engendraría al Verbo de su seno, con nacimiento perfecto natural. A los hombres les daría a luz profética y adoptivamente, con generación imperfecta. Empero una y otra generación se ordenarían a un mismo fin libremente diseñado por Dios : su propia Visión paternal.

[103] *Adv. haer.* V, 17, 1.

[104] *Mt* 5, 8.

[105] *Exod* 33, 20.

> gunt : id est videre Deum. Quod et prophetabant prophetae. Quoniam quae impossibilia apud homines, possibilia apud deum [106]. Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus : visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno coelorum paternaliter, spiritu quidem praeparante hominem in filium Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum [107].

El Santo recoge el contraste « secundum magnitudinem » y « secundum dilectionem » para distinguir entre el conocimiento « secundum substantiam » o natural de Dios — sólo otorgado al Hijo, única medida Suya comprehensiva — y el conocimiento « secundum benignitatem immensam » por el cual veremos también nosotros a Dios, a semejanza del Hijo [108].

---

[106] *Lc* 18, 27 ; cf. *Lc* 1, 37.

[107] *Adv. haer.* IV, 20, 5 ; cf. Loofs, *Theophilus* 19 s.

[108] Cf. Iren II, 13, 4 : « Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium Pater hominum pusillitati : et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem » ; II, 17, 11 : « Hanc autem agnitionem habere potuerunt priusquam in passionibus fierent ; non enim deminorabatur magnitudo Patris ab initio scientibus his, quia incapabilis et incomprehensibilis est Pater. Si enim propter immensam magnitudinem ignorabatur ; et propter immensam dilectionem impassibiles debebat conservare eos qui ex se nati erant, quoniam nihil prohibebat, sed magis utile erat, ab initio cognovisse eos, quoniam incapabilis et incomprehensibilis est Pater » ; III, 24, 2 : « Minimum arbitrantes eum, quoniam propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus : in agnitionem autem non secundum magnitudinem, nec secundum substantiam ; nemo enim mensus est eam nec palpavit ; sed secundum illud, ut sciremus, quoniam qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis et per conditionem nutrit nos, Verbo suo confirmans et sapientia compingens omnia, hic est qui est solus verus Deus ... » ; IV, 20, 1 initio : « Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum : impossibile est enim mensurari Patrem ; secundum autem dilectionem eius — haec est enim quae nos per Verbum eius perducit ad Deum — obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus ... » ; IV, 20, 4 : « Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia ; hic est autem Demiurgus, qui et mundum hunc attribuit humano generi, qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt : ... secundum autem dilectionem cognoscitur semper per

El Santo distingue además un triple conocimiento :

a) *profético* : conocimiento gratuito, mediante el Espíritu Santo, característico de la Economía Antigua, preliminar a otro más perfecto ;

b) *adoptivo* : tiene lugar por medio del Hijo, en la Nueva Economía, anterior al reino de los cielos : preliminar a su vez a otro conocimiento más perfecto, va acostumbrando al hombre lentamente [109] para el último y definitivo grado ;

c) *paternal* : es la visión inmediata de Dios, en la cual el Padre otorga su Incorrupción para la Vida eterna [110].

De esta forma, lo que « secundum magnitudinem » o « secundum substantiam » [111], era imposible al hombre y solo asequible al Hijo natural [112], por condescendencia divina resulta « secundum dilectionem » al alcance de cuantos le aman. Y la Economía que Dios inició siendo Padre nuestro « secundum dilectionem », se consumará — sin solución de continuidad en dicho « amor paterno » — cuando se nos dé a conocer « paternalmente » mediante la Visión inmediata, sólo debida « secundum substantiam » (= φύσει) al Hijo.

Dios, según eso, es Padre Nuestro desde ahora « secundum dilectionem » por la visión « paternal » gratuita a que nos ordena, muy superior al conocimiento nuestro natural de Dios ; de la misma índole que el conocimiento connatural al Hijo. Lo confirman las líneas, casi las últimas del *Adv. haereses*, con que cierra el Santo su magna concepción teológica :

> Et in omnibus iis et per omnia idem Deus Pater ostenditur, qui plasmavit hominem, et hereditatem terrae promisit patribus, qui eduxit illam in resurrectionem iustorum, et promissiones adimplet in Filii sui regnum : postea praestans illa paternaliter [113] quae neque oculus vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit [114].

---

eum per quem constituit omnia ... » Cf. Loofs, *Theophilus* 11 ss. ; A. Nygren, *Eros* II. 182 ss. (sobre todo 188) ha subrayado algunas de estas cláusulas, en páginas sugestivas. Para un estudio más completo, Th.- André Audet, *Orientations* (Traditio I. 1943) 15 ss. max. 46-48.

[109] Cf. IV, 14, 2 ; 5, 4 ; 12, 4 ; III, 17, 1 ; 20, 2 et passim : véase Loofs, *Theophilus* 92 C. Schmidt, *Epla. Apost.* 287 ; Bonwetsch, *Theologie* 82 ss.

[110] Cf. si lubet Loofs, *Theophilus* 27 ; Aeby, *Missions* 59.

[111] Cf. Iren III, 24, 2 : Loofs, *Theophilus* 13.

[112] Cf. Iren V, 1, 1 ; 1, 3.

[113] Cf. 1 *Cor* 2, 9 : Bonwetsch, *Theologie* 156 s.

[114] Iren V, 36, 3 : Loofs, *Theophilus* 306.

Dios es y dícese Padre nuestro por el amor y condescendencia que con nosotros tiene comunicándonos un principio superior cognoscitivo, encaminado ya desde ahora a la visión « paternal ». Tal paternidad divina esconde elementos muy íntimos.

Es primeramente muy superior a la relación (o cuasirelación) de Creador a creatura, de Señor a siervo. Y si ya éstas resultan en Dios gratuitas, por la libertad en crearnos, la paternidad viene a ser doblemente gratuita, por la esplendidez con que nos levanta a la Visión connatural al Verbo, Hijo suyo Natural.

No retiene, como venía haciéndolo entre judíos [115] y entre paganos [116], un sentido equívoco, ni tan análogo como pudiera a primera vista creerse en nuestra actual mentalidad. Dios es nuestro Padre por el amor encaminado a comunicarnos su misma Vida, primero mediante el Espíritu de profecía, luego por el de adopción, y por último — definitivamente — con el Espíritu de paternidad o Incorrupción (= Inmortalidad = Vida eterna) en que consiste propiamente la vida de Dios. Con la Vida eterna, el Padre no sólo completa nuestra vida y naturaleza creada, sino que la vence, superando su propio título de « Creador » o de « Señor » ; y nos asimila a la substancia misma increada e ingénita [117], haciéndonos dioses [118].

---

[115] Cf. Bousset, *Religion des Judentums* 377 s.

[116] Especialmente interesante sobre el particular el *Himno a Zeus* de Cleantes v. 4 : apud Festugière RHT II. 311 y 317 : véase ibid. 188 s. Otros testimonios paganos apud Geffcken, *Zwei griech.* 174 s. ; Kroll, *Lehren* 31 s. ; si lubet M. Meunier, *Hymnes philosophiques* 35 ss. y mejor aúu Pellegrino, *Minuc. Felic. Octav.* 156 nota.

[117] Cf. Iren IV, 38, 4 : « Secundum benignitatem suam bene dedit bonum, et similes sibi suae potestatis homines fecit ; secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem, et quae ventura essent ex ea ; secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali ». Otros testimonios en Audet, *Orientations* 43 ss. En el último pasaje, el Santo insinúa su doctrina sobre la mortalidad natural del alma. Suponiendo con el Apóstol (1 *Tim* 6, 16) y con gran parte de los primeros exegetas cristianos — gnósticos y eclesiásticos — que « solo (el Padre) tiene (en propiedad) la inmortalidad », y todos los demás participan de ella según la donación de Dios. - Fischer, *Todesgedanken* 56 no toca este particular, contentándose con el planteamiento clásico y habitual del problema. Cf. si lubet Spanneut, *Stoïcisme* 143 ss. ; y sobre todo M. Aubineau, *Incorruptibilité et Divinisation* RSR 44 (1956) 32 ss.

[118] Cf. ibid. antea : « nos enim imputamus ei, quoniam non ab initio

La paternidad se realiza por lo demás en el hombre a lo largo de toda la Economía, sin solución de continuidad. La comunicación del *Spiritus Patris* consuma en el acto final del drama soteriológico los dos iniciales del Antiguo y Nuevo Testamento, gobernados por el Espíritu Santo (= profético) y el Espíritu del Hijo (= adoptivo)[119].

S. Ireneo desarrolla tales pensamientos en pugna con la Gnosis heterodoxa, amiga de distinguir esencialmente las dos Economías del Antiguo y Nuevo Testamento : aquélla dominada por la Justicia y el Poder, ésta por el signo del Amor y de la Bondad de Dios Padre. Los gnósticos atribuían además al Dios Bueno, en oposición al Demiurgo Justo, una estricta paternidad, homogénea respecto al Cristo (= Salvador) y a su Iglesia Espiritual (τῆς ἐκλογῆς) de que se consideraban miembros naturales[120]. Al subrayar por tanto la continuidad de Economías, orientada hacia la Visión paterna ; y juntamente la universalidad, extensiva a todos aquellos a que afecta la Creación y el Señorío de Dios, el Santo perfila con abundantes elementos su noción de Paternidad divina. Demonstrada contra los gnósticos la identidad del Padre con el Demiurgo, la « paternitas » viene a ser el don gratuito, por el cual Dios comunica a los hombres, creados por El, su misma Vida o Inmortalidad, mediante la Visión inmediata, preparada sin solución de continuidad por el Espíritu de Profecía y de Adopción. Debida sólo al Hijo natural de Dios (« secundum magnitudinem »), por condescendencia y amor se nos dará también a nosotros, cuando seamos levantados a la Visión de Dios, específica del Verbo.

De ahí una consecuencia, que confirma anteriores corolarios. Y es que si Dios engendró « nativitate perfecta » al Verbo en orden a la creación, tuvo a nuestro modo de ver dos designios : uno genérico y previo, el de crear por su medio el mundo ; otro específico y definitivo el de manifestarse al hombre « secundum visionem paternalem ». Y como tal manifestación última tiene lugar levantando al hombre a la visión específica del Hijo, Dios

---

Dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum Dii ; quamvis Deus secundum simplicitatem bonitatis suae hoc fecerit, ne quis eum putet invidiosum aut impraestantem ... ». Véase *EV* p. 18, 36 ss.

[119] Sobre el Spiritus Patris cf. Iren IV, 38, 1 in fine y 2 initio. Véase Rüsch, *Entstehung* 106 s.

[120] Cf. *Evang. Verit.* 18, 38 ss. : « Non point qu'Il soit jaloux (φθονεῖ), le Père : quelle jalousie (φθόνος), en effet, y aurait-il entre Lui et Ses membres (μέλος) ? »

quiso dar a luz al Verbo « ante tempus » para manifestarse un día « paternaliter » a los hombres, que habían de nacer y amarle en el mundo.

En definitiva, si « el conocimiento del Padre es el Hijo » [121], y el Hijo ha sido constituído en el principio de los tiempos, todo parece inducirnos a creer que lo fué para ser « nuestro conocimiento del Padre », unirnos a su misma Filiación y por su medio al conocimiento que como Verbo poseía desde su origen en el seno del Padre [122].

Sin salir de s. Ireneo tornamos a la ideología sobre la paternidad divina, atestiguada por Teófilo Antioqueno y por Clemente Al., cuando iuxtaponían sin distinción los títulos de Dios, Demiurgo, Padre ... como denominaciones legitimables dinámicamente, en virtud de obras y beneficios externos a la esencia divina. Baste parafrasear la cláusula de s. Ireneo que dió lugar a las consideraciones anteriores: « Empero este Demiurgo es el mismo que según el amor (gratuito y libre a los hombres) es Padre (del Verbo y nuestro) ; según el poder, Señor (del Verbo y nuestro) ; y según la sabiduría, Creador y Plasmador (del Verbo y) nuestro ».

---

[121] *Epid.* VII.

[122] Iren IV, 20, 1 ss. ; III, 24, 2 ; 7 ; a. Véase si place Loofs, *Theophilus* 11 ss.

S. TEOFILO ANTIOQUENO

Las páginas de san Teófilo relativas a los nombres divinos resultan más simples, y confirman la tesis helenística : Dios tiene tantos nombres, tantas formas o aspectos, cuantos efectos en el mundo. Entre las denominaciones catalogadas por Teófilo figuran las de Luz, Verbo, *Nous*, Espíritu, Sabiduría, *Dynamis*, Fuerza (ἰσχύς), Providencia, Realeza, Señor, Juez, Fuego, Dios, Demiurgo y Creador, Altísimo, Omnipotente, Sin-principio, Inmutable ... y el que más nos interesa, *Padre*. Algunos de ellos convienen igualmente al Hijo (Verbo, Sabiduría, Dynamis, Principio, Espíritu...)[1], o al Espíritu Santo o a las tres personas. Hay denominaciones (Sin-principio, Inmutable, Inmortal, Omnipotente, Altísimo ? ...) que parecen aplicables singularmente a Dios, en cuanto tal.

Como quiera, en esta larga lista de apelaciones se pierden las tres o cuatro que sobriamente recogía s. Ireneo (Padre, Demiurgo, Señor, Creador y Plasmador). Teófilo da leves indicaciones sobre dos de ellas (Padre, Señor) ; pero una de las veces el texto inspira serias sospechas. De creeer a los MSS escribe :

> Si le denominare Señor (a Dios) le digo *juez* (κριτήν)...
>
> Si le llamare Padre, le digo *todas las cosas* (τὰ πάντα αὐτὸν λέγω).

Algunos críticos aconsejan cambiar así :

> Si le denominare Señor, le digo *creador* (κτιστήν) ...
> Si le llamare Padre, digo que todas las cosas (vienen) de El (τὰ πάντα ἀπ' αὐτοῦ λέγω)[2].

---

[1] Cf. *ad Autol.* II, 10 ante medium.

[2] *Ad Autol.* I, 3 post medium. Otto lee ἀγαπῶντα αὐτὸν λέγω « le denomino *amador* ». Kattenbusch (*Symbol* II. 537) simpatiza con esta última lectura. Así lo persuade la contraposición Padre/Amor, y Fuego/Ira que sigue a continuación. Agréguese la analogía con la doctrina de s. Ireneo sobre el Padre, en función del amor (« secundum dilectionem »). Doctrinalmente me parece ἀγαπῶντα la lectura más plausible ; pero la cláusula paralela del propio Teófilo (*ad Autol* I, 4 : πατὴρ δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων) no la apoya demasiado ; como tampoco algunos paralelos señalables v. gr. CH II, 17 ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρός, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν τῶν πάντων ; Eustacio *in Odyss.* Θ 80 πατὴρ θεὸς μὲν ὡς τὸ πᾶν τηρῶν cf. si lubet Norden, *Agnostos Theos* 181 ; Kroll, *Lehren* 34, 3.

Yo me inclino a modificar la primera cláusula manuscrita, dejando intacta la segunda. El cambio es insignificante y me parece justificado por una muy explicable atracción del κριτήν que viene a renglón seguido, al puesto del κτιστήν. Con esto habría que leer :

> Si le denominare Señor, le digo creador ... Si le llamare Padre, le digo todas las cosas [3].

El sentido resulta aceptable. Señor conotaría el poder creador, casi como en s. Ireneo (« secundum autem virtutem Dominus »). Padre significaría el origen de todas las cosas, no precisamente « secundum dilectionem », aunque sin excluirlo.

La segunda frase que da indicaciones sobre ambos nombres merece críticamente plena confianza :

> Es Señor por dominar El (sobre) el universo ; y Padre por ser El anterior al universo [4].

La idea apenas difiere de la vez primera. También aquí Dios es Señor en atención al dominio o poder sobre todas las cosas. Padre por ser su origen, o si se quiere por ser anterior a ellas (para darlas luego a luz ?).

La paternidad divina engloba como preliminar de la Economía la « nativitas perfecta » del Logos, quien sale del seno de Dios donde se hallaba como Verbo Inmanente [5] para servir (ὑπουργός) a Dios en la creación del universo. Como la Economía es por entero gratuita en Dios, resulta asimismo libre — al parecer — la prolación del Logos, encaminada a realizarla. Teófilo no teme pronunciarse a favor de los dos estadios del Logos, inmanente uno en el seno del Padre [6], y otro no-eterno (= prolaticio) fuera de El.

Tampoco tiene por qué arredrarse ante la idea de que Dios comenzó a ser Padre « sensu pleno » antes del tiempo (no precisamente *ab aeterno*), cuando sacó a luz al Verbo, hasta entonces

---

[3] « Digo que El es todas las cosas ».

[4] *Ad Autol.* I, 4 in fine.

[5] Cf. *ad Autol* II, 10 y II, 22 : cf. Lebreton *Trinité* II. 509 ss. ; Bardy en su introducción a SCh vol. XX p. 40 ss.; Hefele, *Hist. des Conciles* I/1 p. 338 s. con las notas respectivas.

[6] Sobre la eternidad o no, o sobre su índole personal diremos hablando de Atenágoras : cf. entre tanto las consideraciones de Bardy l. c. 41 s. ; A. Puech, *Apologistes* 223 s. ; Lebreton, *Trinité* II. 510 s.

Inmanente, en orden a la creación sensible, y mejor aún para darse a conocer al hombre [7].

Aunque Teófilo nunca se haya expresado tan clara y detenidamente como Tertuliano, su teología se le acerca mucho. La coexistencia del Logos ἐνδιάθετος con Dios supone a lo más una deliberación interna de Dios con su propia Mente eterna, no una coexistencia personal fundada en « generación perfecta ». Esta tuvo lugar, cuando « Dios engendró a su Verbo, que estaba inmanente en su seno, sacándolo [8] junto con su Sabiduría antes de todas las cosas, para tenerlo como ministro de cuantos seres había de hacer El (Dios) por su medio » [9]. « Al querer Dios en efecto crear cuanto había deliberado (primero, con el Logos Inmanente que a manera de consejero tenía en su corazón) le engendró sacándolo afuera (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν) primogénito de toda creación, sin vaciarse del Logos (Inmanente) » [10].

Una vez engendrado, el Logos (prolaticio) pasó a ser el Hijo perfecto, con quien Dios se entretenía siempre (τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν) para crear el mundo.

Teófilo orienta su exegesis de *Prov* 8, 22 ss. hacia la generación « ante tempus », adelantándose a s. Ireneo [11] y a Tertuliano [12] : dejando sin embargo entre sombras la índole del Verbo Inmanente.

---

[7] Cf. *ad Aut.* I, 4 ; II, 10 ; y sobre todo II, 22 : otros lugares en A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre* (diss.) 38 ss. ; Rüsch, *Entstehung* 77 ss. ; Aeby, *Missions* 16 ss.

[8] Lit. eructándolo ἐξερευξάμενος : alude a *Ps* 44, 1.

[9] *Ad Autol* II, 10.

[10] *Ad Autol* II, 22 : cf. Lebreton, *Trinité* II. 509.

[11] Cf. Loofs, *Theophilus* 52 ss. ; Feder, *Justin* 102 s.

[12] Cf. Evans, *Ag. Prax.* 36. 217. 226 ss.

ATENAGORAS

Los problemas específicos del Antioqueno, en torno al Verbo Inmanente, se acusan quizá con más fuerza en Atenágoras. He aquí su página más sugestiva y discutida [1]:

> Y no me tome nadie a risa (si digo) que Dios tiene Hijo. Los poetas fantasean con sus mitos sin cuidar de hacer a los dioses mejores que a los hombres [2]. Nosotros no hemos discurrido así (ni discurrimos) en torno al Dios y Padre o en torno al Hijo. Sino que (según nosotros) el Hijo de Dios es Verbo del Padre en idea y acto (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ). A partir de El y por su medio fueron en efecto creadas todas las cosas, siendo uno el Padre y el Hijo (ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ); y estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo por unidad y virtud del Espíritu, el Hijo de Dios (es) Mente y Verbo del Padre (νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός) [3]. Y si por exceso de prudencia queréis considerar qué significa el Hijo (ὁ παῖς τί βούλεται) [4] (tratándose de Dios), lo diré brevemente. El Padre tiene un primer fruto (πρῶτον γέννημα), mas no como elemento nacido (de la carne : οὐχ ὡς γενόμενον), sino como quien procede (de Dios) para ser Idea y Acto (ἐπ'αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι) de todos los seres materiales de la naturaleza informe ... Mezclados unos a otros, los más densos con los más ligeros. Desde

---

[1] Véase en Lebreton, *Trinité* II. 499 ss. la actitud de los historiadores del dogma.

[2] Cf. Teófil. Ant. *ad Autol* II, 22 : « Porque la misma Escritura Santa nos da a conocer a Adán que dice haber oído la Voz. Y ¿ qué otra Voz es ésa sino el Verbo de Dios, que es también su Hijo (cf. Gen 3, 10) ? No como los poetas y mitógrafos que hablan de hijos de dioses nacidos de cópula, sino como declara la verdad al Verbo que se halla siempre inmanente en el corazón de Dios » : véase Lebreton o. c. II. 497 s.

[3] Cf. Teóf. *ad Autol.* II, 22 : « Pues antes que nada se hiciera tenía (Dios) a este (= al Logos Inmanente, como) Consejero, siendo (como era) su propia Mente y Sabiduría (ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα) ».

[4] Cf. Harnack, *Knecht* 225 : Lebreton o. c. 496 s. ; Crouzel, *Origène* 107 s. ; Marrou, *à Diognète* 187. 230 ss. ; Grillmeier, *Kreuz* 51 n. 53.

> el principio en efecto, por ser Mente eterna, tenía Dios en sí la Razón (τὸν λόγον), siendo como era racional [5]. El espíritu profético (= la Escritura) concuerda con (lo que dice) la razón, porque dice: «El Señor me constituyó principio de sus caminos en orden a sus obras» [6]. Y el propio Espíritu Santo que actúa en quienes hablan proféticamente es, según decimos, efluvio de Dios que emana y retorna como rayo de Sol [7].

Según Harnack [8] y Geffcken [9] Atenágoras pretende aquí eliminar la procesión temporal del Logos y subrayar la eternidad de las relaciones divinas.

Conviene sin embargo distinguir estadios. En cuanto Logos προελθών el Hijo de Dios se orienta hacia la creación del mundo material, igual que entre los demás Apologetas. Su procesión divina tiene lugar «ante tempus». Lo indica Atenágoras por doble camino, de razón y de Escritura: al concebirlo, como Primer Fruto de Dios (πρῶτον γέννημα), y como Sabiduría o Principio de las vías creadoras de Dios (ἐπ' αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι)[10]. Antes de adoptar la forma de Logos προελθών, insinúa Atenágoras la preexistencia en Dios del mismo Logos, en la forma de Mente o Razón (νοῦς καὶ λόγος, νοῦς ἀΐδιος) divina, y por ende como Logos eterno.

A diferencia de las creaturas, nacidas de cópula carnal, el Hijo de Dios preexistía en el interior de Dios, como Verbo suyo esencial, de donde procedió para ser «principio» Ideal. No

---

[5] Cf. Tert. *adv. Prax.* 5: Ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso rationem, suam scilicet. Rationalis enim deus, et Ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia, quae Ratio Sensus (= νοῦς) ipsius est. Hanc Graeci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam Sermonem appellamus. Ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse (cf. *Ioh* 1, 1), cum magis Rationem competat antiquiorem haberi, quia non Sermonalis a principio, sed Rationalis deus, etiam ante principium, et quia ipse quoque sermo, Ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat»: cf. si lubet Lebreton, *Trinité* II. 501 s.; Hiltbrunner, *Schluss* 216 s.

[6] *Prov* 8, 22.

[7] *Supplic.* X ed. Schw. 10, 28 ss.

[8] *Dogmengesch.* I. 488 ss.

[9] *Zwei griech.* 181 s.

[10] Cf. Lebreton, *Trinité* II. 502.

era personalmente distinto del Padre, sino la Razón misma de Dios, al modo de la *Ratio divina* de Tertuliano[11]. En su eternidad, demasiado evidente, no se distingue de la esencia racional de Dios, de la Mente paterna.

El doble estadio *esencial* y *económico* del Logos descubre su diferencia fundamental : aquél salva muy bien la eternidad del elemento divino de que procedió el segundo, pero no su eternidad *personal*. Sólo la procesión *ex Deo* le constituye persona distinta, verdadero Hijo de Dios. El estadio económico salva la personalidad distinta del Padre y del Logos προελθών, mas no la eternidad personal del segundo. El mismo fenómeno ocurre en Teófilo Antioqueno, donde la Mente eterna de Dios (Logos Inmanente) se confunde con la Razón esencial divina, con menoscabo de la personalidad ; el Logos prolaticio se distingue muy bien de Dios, en cuanto a la personalidad, pero sólo a raíz de una procesión « ante tempus » encaminada a la creación sensible.

Uno y otro justifican, como Apologistas, que el Logos prolaticio (= Hijo de Dios) no haya procedido carnalmente al modo de los dioses helenos, ni venido tampoco de la nada. Pero mientras para Tertuliano la personalidad del Logos arranca de su concepción *positiva*, como Sophia, en el seno del Padre[12] y se consuma al salir del seno Paterno, como Logos Creador (Sermo)[13], para Atenágoras y Teófilo Antioqueno, la personalidad del Verbo divino comienza con su emisión *extra Patrem*, sin preparación alguna gradual[14]. Y si todos tres (Tertuliano, Atenágoras, Teófilo Ant.) coinciden en la impersonalidad del Logos paterno esencial, con la distinción entre los dos momentos cruciales (*conditio-emissio*) tan fuertemente subrayada por el Africano, Tertuliano salva la personalidad de Sophia (= Logos Inmanente).

Un Logos esencial que sólo se hace personal, por nacer del seno divino (*ante tempus*) para ser ἰδέα καὶ ἐνέργεια del universo (en un movimiento de diástole análogo[15] a la emisión del rayo solar), pierde lógicamente su personalidad, al tornar (por sístole)

---

[11] Cf. infra p. 351 ss.

[12] Según exegesis de *Prov* 8, 22-26.

[13] Según exegesis de *Prov* 8, 27 ss. Véase *adv. Prax* 5 ss. ; *adv. Herm.* 18.

[14] Según exegesis de *Prov* 8, 22 ss. cf. si lubet Loofs, *Paulus von Samosata* 219.

[15] La comparación afecta expresamente al Espíritu Santo (cf. Lebreton II. 504) ; indirectamente también al Verbo. Cf. Spanneut, *Stoïcisme* 302 ss. quien señala interesantes paralelos.

a modo de « efluvio divino » al Logos esencial de que procedía. Tertuliano dista mucho, a mi entender, de salvarse airosamente del modalismo por él combatido contra Praxeas ; pero si la personalidad del Logos arranca, según él, desde el instante de la *conditio*, dentro aún del seno de Dios, y sólo se consuma mediante la *emissio*, el título primero y fundamental de su personalidad ya no será la emanación *extra sinum Dei*, sino su concepción interna, como Sophia Dei. Por lo mismo, al retornar a Dios el « efluvio divino », el Hijo de Dios perderá quizá la subsistencia perfecta, correspondiente a la « perfecta nativitas », mas no la personalidad básica, radicada en la distinción positiva entre Dios y su *Sophia*[16].

He aquí en esquema las diferencias entre Tertuliano y los dos Apologetas (Teófilo, Atenágoras) :

	Atenágoras-Teófilo		**Tertuliano**
ab aeterno	νοῦς ἀΐδιος, ἀϊδίως λογικός, λόγος ἐνδιάθετος	Deus	Mens, Ratio, Sensus
ante tempus			Sophia *condita* in sensu Dei: Prov 8, 22
ante tempus	λόγος προελθών : Prov 8, 22		Sermo *prolatus* extra sensum Dei: Prov 8, 27

En razón de la unidad y virtud del Espíritu[17] que constituye el substrato de la divinidad, Padre e Hijo hacían aún una sola cosa en Dios *ab aeterno*, sin distinción alguna personal. De ahí cláusulas como aquellas de Atenágoras : ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ[18] — ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν[19]. Pero ¿ significan ambas que el Logos inherente a Dios *ab aeterno* fuera personal, y a este título distinto de la Mente misma de Dios, o que más bien quien un día — según *Prov* 8, 22 — había de ser Hijo de

---

[16] Cf. p. 132 ss.

[17] Cf. Lebreton, *Trinité* II, 498 n. 2 ; Loofs, *Theophilus* 119 ss.

[18] *Supplic.* X Schw 11, 5-7.

[19] Ibid. 11, 9-11.

Dios (ὁ παῖς θεοῦ), existía *ab aeterno* bajo la forma virtual de « Razón esencial de Dios » ?

Más creíble resulta esto segundo, a juzgar por la analogía con Filón. El judío Alejandrino indica bien claramente las relaciones entre el Verbo prolaticio y la Mente, cuando escribe, a propósito de la etimología de *Abraham* :

> *Abram* quiere decir « padre sublime », empero *Abraham* « padre escogido del sonido ». Lo primero da a entender al hombre dado a la astrología y a los fenómenos meteorológicos ... Lo segundo al Sabio. Porque significa mediante el « sonido » al Verbo prolaticio, y mediante el « padre » a la Mente directora. Es en efecto « padre » el (Verbo) Inmanente, siendo como es por naturaleza anterior en el tiempo a lo sonoro (γεγωνοῦ) [20], y (es también) el que siembra lo que se ha de decir (= proferir) ... [21]

Algo parecido se lee en otro libro del propio Filón :

> Porque *Abram* se interpreta « padre sublime », mientras *Abraham* « padre escogido del sonido » [22] ... Tres eran (los elementos explicativos) de Abraham : « padre » y « escogido » y « del sonido ». Decimos en efecto que el sonido (es) el Verbo prolaticio — porque el órgano sonoro del animal es el vocal — ; padre de éste (del sonido) la Mente — porque de la Mente (ἀπὸ διανοίας) como de fuente sale la onda de la palabra (= Verbo prolaticio) ...[23]

La identidad del *Nous* con el Verbo Inmanente parece clara en Filón. El escritor judío no traslada a Dios esta analogía, pero se adivinan sobradamente las consecuencias, que descubrimos en Atenágoras y en Teófilo Antioqueno. El Verbo Inmanente sería padre del Prolaticio, a raíz de la manifestación exterior de la Mente paterna. Que la Mente se distinga del Verbo interno, concebido por ella, se nos hace hoy muy natural, y así lo entendió Tertuliano ; mas la distinción *Verbo Inmanente-Verbo Prolaticio* de Atenágoras o de Teófilo no autoriza a tanto. La psicología empleada por ellos apenas difiere de la filoniana ; y no se

---

[20] Leo así con L. Cohn, porque hace muy buen sentido, y lo recogen *E Arm.*

[21] *De Abrahamo* 82-83 ed. Cohn vol. IV p. 20, 4 ss.

[22] *De mut. nom.* 66 Wendland III. p. 169, 1 s.

[23] *De mut. nom.* 69 W. III. 169, 14 ss., cf. si lubet PG 9, 19 s. notas ; Lebreton, *Trinité* I. 244 ss.

ve que adelante ningún elemento para contradistinguir en Dios « ante prolationem » la Mente, del Verbo conceptual.

* * *

Sería fácil esclarecer la teología trinitaria de s. Justino desde análogos puntos de vista [24]. Las premisas anteriores apuntan la solución de algunos problemas ideológicos (*resp.* terminológicos), controvertidos en los siglos primeros. Profesando de lleno la divinidad del Hijo, los teólogos del s. II no llegaron a declarar expresamente su generación eterna y necesaria. A algunos, como s. Ireneo, su vigorosa oposición al lenguaje mítico de la Gnosis difícilmente les hubiera permitido silenciar tan fundamental doctrina, si hubieran tomado actitud contra ellos y contra algunos eclesiásticos contemporáneos. Unos y otros enseñaban el Verbo Hijo de Dios, por generación singularísima, totalmente diversa de la humana. El problema de su eternidad personal no parece habérseles planteado. La excesiva importancia dada en el ambiente apologético a determinados pasos del AT (singularmente a *Prov* 8, 22 ss.) dificultaba la visión. Las categorías helenistas, en parte asimiladas por Filón e impostadas en la exegesis veterotestamentaria, predisponían el ánimo a favor de un Logos esencialmente vinculado a la creación o a la soteriología. Como mediador esencial entre Dios y el hombre, el Logos aparecía a sus ojos con una doble misión : creadora, en cuanto principio de las obras divinas sobre el mundo sensible ; salvadora, en cuanto principio cognoscitivo de Dios para el hombre.

Era difícil sustraerse a tales ideas, amparadas a la sombra de términos técnicos, filosóficamente equívocos (Logos, Sophia, *Arche* ...) que habían confundido las fronteras de lo teológico y lo económico, por hallarse prácticamente vinculados a Dios en sus relaciones con el mundo. Así lo confirman las fuentes. Y su problemática será la que nos introduzca mejor a los preliminares de la generación del Logos.

Distingamos para mayor claridad dos series de capítulos controvertidos : a) los capítulos tertulianeos, y b) los origenianos.

---

[24] Cf. si lubet Kattenbusch, *Apost. Symbol* II. 293 y 530 n. 86 ; y sobre todo Feder, *Justin* 98 ss.

CONTROVERSIAS TERTULIANEAS

A] Hermógenes y Tertuliano

El problema lo plantea así Hermógenes, resumido por Tertuliano :

> Adicit et aliud (Hermogenes) : deum semper Deum, etiam dominum fuisse nunquam non Deum. Nullo modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deum, si non fuisset aliquid retro semper, cuius semper dominus haberetur [1]. Fuisse itaque materiam semper deo domino [2].

Tales líneas, críticamente seguras [3], descubren una ideología clara [4], mediante un silogismo en toda regla, con su Mayor, menor y consecuente. Dios que siempre es y fué *dios*, es y ha sido siempre señor. Empero no ha podido haber sido siempre *señor*, mientras no haya tenido desde siempre algo sobre que fuera *señor*. Luego desde siempre ha habido algo sobre que Dios ha sido señor : ese algo es la materia eterna.

Muy fácil era replicar a semejante argumento [5]. Bastaba

---

[1] Cf. también Hippol. *Ref* VIII, 17, 1 W. 236, 15.

[2] *Adv. Herm.* III, 1 : Waszink en su reciente edición (1956) sigue aquí la lectura de Kroymann « deum *semper* ... numquam non dominum ».

[3] Ninguna necesidad hay de cambiar el texto Mss. « deum semper Deum, etiam dominum fuisse nunquam non Deum » : (Agrega también Hermógenes) « el Dios que siempre ha sido dios, nunca ha dejado de ser asimismo señor ». El primer *deum*, igual que el único *dominum*, sería atributivo. El *nunquam non* equivaldría a *semper*. Son dos cláusulas construídas paralelamente : Sicut deus semper fuisse Deus (dicitur, sic) etiam dominus fuisse nunquam-non (= semper) Deus (dicendus est).

[4] Y constante, a juzgar por el tratado *adv. Praxean* 7 : « exinde eum patrem sibi faciens (sermo) de quo procedendo filius factus est primogenitus » ; 10 : « habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit » : cf. Evans, *Ag. Prax.* 225 ; Verhoeven, *Studien* 110.

[5] Tertuliano le denomina, quizás en lenguaje jurídico, *coniectura* : cf. si lubet Waszink, in Tert. *de an.* 53, 2 p. 541.

echar abajo la Mayor, negando la paridad de los términos Dios y Señor, el primero de los cuales no es relativo, como el segundo, sino absoluto y substantivo. Así lo hace Tertuliano :

> Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper; diversa enim utriusque conditio; deus substantiae ipsius nomen [6], id est divinitatis, dominus vero non substantiae, sed potestatis. Substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus [7]; postea dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus [8], quia et pater deus est et iudex deus est, non tamen ideo pater et iudex semper, quia deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum et Filius non fuit, quod iudicem et qui patrem deum [9] faceret. Sic et Dominus non ante ea quorum dominus existeret sed dominus tantum futurus quandoque, sicut Pater per Filium, sicut iudex per delictum, ita et dominus per ea, quae sibi servitura fecisset [10] .. Exinde dominus qui retro deus tantum, ex

---

[6] Cf. Filón, *de mut. nom.* § 27 (W. III. 161, 20 s.) ; *adv. Marc.* III, 15 : « Dei enim nomen quasi naturale divinitatis potest in omnes communicari, quibus divinitas vindicatur, sicut et idolis ... » ; véase s. Hilario, *trinit.* XI, 48 fere initio. Otros testimonios, en Petau, *de Deo* VIII c. 8 § 5.

[7] Para deus = nomen, dominus = cognomen cf. *Apol.* XVII 4 : (anima) « deum nominat hoc solo quasi propio nomine » = Min. Félix, *Oct.* XVIII 10 : « Nec nomen Deo quaeras : Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis adpellationum insignibus multitudo dirimenda est : Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, carnalem opineris ; si regem, terrenum suspiceris ; si dominum, intelleges utique mortalem. Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem ». - Véase una multitud de pasajes análogos de autores cristianos y paganos, referidos por M. Pellegrino in h. l. ; R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix* (diss.) 50-55. - De Minucio Félix pasó al ps. Cipr. *Quod idola* IX y a Lactancio, *div. Inst.* I 6, 5 (cf. Waszink, *Against Her.* 108 n. 27) ; *adv. Marc.* I 10 ; *test. anim.* 2.

[8] Sobre la fuerza de este argumento, desde el punto de vista escriturario cf. Petau, *de Deo* III c. 2 § 7.

[9] *Lat* et *Kr* ; Waszink e contra *dominum.*

[10] *Adv. Herm.* III, 3-4 : cf. de Beausobre, *Hist. Man.* I. 510 s.

> quo habuit cuius esset. Nam deus sibi erat, rebus autem tunc deus cum et dominus [11].

El nombre de Dios afecta esencialmente a Dios. No así el de Señor. Ocurre con éste lo que con los nombres de *Iudex* y *Pater*, correlativos al *Delictum* y *Filius* respectivamente. Mientras no haya delito no es Dios Juez, y mientras no haya Hijo tampoco se dice Padre. Así también mientras no haya algo sobre que mandar, Dios no es ni puede llamarse Señor [12].

Pero Dios es Dios antes que Señor, Juez, Padre. Y no deja de ser personalmente Dios, antes de crear, de aparecer el delito, y aun de engendrar al Verbo. Más, conocemos antes al Señor en cuanto Dios que en cuanto Señor, porque le conocemos antes en lo que era para sí que en lo que había de ser para el mundo.

Tertuliano discurre aquí, como en *adv. Praxean*, invocando un hecho de experiencia y arguyendo sobre la teoría de los « correlativos ». Eso le basta para desbaratar la doctrina arbitraria de Hermógenes. Negando la Mayor por no haber paridad entre el valor absoluto del nombre Dios, y el relativo de los demás (Juez, Padre, Señor) [13].

Empero, nótese bien, Tertuliano concede la menor. No sólo otroga al título de Señor su índole correlativa ; admite también — elemento para nosotros precioso — la índole relativa del « Padre » y su conotación al Hijo [14].

---

[11] *Adv. Herm.* III, 5. Véase la misma doctrina en *adv. Prax.* 7 y 10 : cf. Evans, *Ag. Prax.* 225.

[12] Análogo argumento en Filón, *mut. nom.* § 28 (W. III. 161, 26 ss.) a base de βασιλεύς, εὐεργέτης. El judío alejandrino hizo valer en otra parte (*quis rer. div. haeres* § 23 W. III. 7, 3 ss.) el argumento etimológico : κύριος παρὰ τὸ κῦρος, δεσπότης παρὰ τὸν δεσμόν. Dios se llama κύριος por la autoridad con que ratifica algo. Que tal nombre no es substancial, sino de dignidad, lo enseñó mucho más tarde largamente s. Gregorio Niseno : *C. Eunom.* lib. VII c. 1 PG 45, 740 ss.

[13] Petau (*de Deo*, Lib. III c. 2 § VI) pretende sin embargo hallar en Tertuliano una contradicción ; como si en *adv. Marc.* I c. 12 y c. 22 formulara premisas que llevaran a concluir « Deum nunquam sine opere aliquo reque procreata fuisse ». Yo no veo nada de esto, como tampoco lo vieron los Editores Romanos de Petavio : cf. *Dogmata Theologic.* t. I ed. Paris (L. Vivès) 1865 p. 263 nota*.

[14] Cf. si lubet Clem. Al. *Strom* V, 1, 3 ; *Eclog. prophet.* XIX (donde se insinúa solamente la doble correlación Siervo/Señor, Hijo/Padre) ; y sobre todo *Paed.* I, 88, 2 (I. 141, 25 ss.).

Dios es absoluta y esencialmente Dios *ab aeterno*[15]. No así Señor ni Juez ni Padre.

Mientras Hermógenes no pruebe directamente la eternidad de la materia, poco o nada vale el título de Señor, dado a Dios, pues como tal se funda en un hecho no necesariamente eterno. La actitud tertulianea interesa aquí por la extensión de su ideología sobre los « correlativos » al caso de las dos personas divinas (Padre-Hijo). El africano discurre por analogía con la naturaleza humana. Cualquier individuo es primero hombre que padre. Su paternidad le sobreviene al presentarse el hijo. Lo mismo en Dios[16].

---

[15] Tertuliano admitía quizá conotaciones relativas, en el término *Deus* (cf. *ad Nat* II, 4). Una de ellas la insinúa levemente en la línea final. Para el africano Dios fué ab aeterno dios, aunque sólo en el tiempo comenzó a serlo para los demás, como Señor de todo lo creado. Para la diversa predicación del término *deus* puede verse con utilidad s. Hilario, *trin.* lib. VII cc. IX-XII y antes Orígenes, *Sel. in Ps.* PG 12, 1054 BC; in Ioh. II, 34 PG 14, 80 B ss.

[16] Idéntica doctrina habrían de hacer valer maliciosamente los arrianos. Véase cómo la formula Arnobio el Joven, poniéndola en labios de su adversario Serapión : « Serapion dixit : Antequam generaret Filium, tantummodo Deus fuit ; non tamen Pater ? — Arnobius dixit : Erras in interrogatione : semper enim et Deus et Pater fuit. - Serapion respondit : Ergo non vere genuit. - Arnobius dixit : Vere genuit. - Serapion respondit : Si vere genuit, antequam generaret Deus, Deus fuit : non tamen et Pater simul esse potuit antequam generaret iste, qui genuit. - Arnobius dixit : Ideo errorem pateris, quia humanae fragilitatis comparationem omnipotentiae divinae impingis. Homo enim antequam filium habeat tantummodo homo est : postea vero quam filium habere coeperit, et homo est, quod fuit ; et pater esse incipit, quod antequam filium generaret esse non potuit. Hanc iniuriam Deo ne feceris. Deus est immutabilis et permanens, nihil in se recipit novum, semper enim fuit et Deus et Pater, nec illi hoc nomen paternitatis accessit : quoniam omne quod accidens est, recedere potest ; et quod recedere potest, etiam deficere potest. Divinitas autem, quae immutabilis perseverat, nihil in se ex accidenti aliquid recipit. Hoc enim est hodie, quod semper fuit. Nihil enim sicut tibi, o homo, deficiet ex praeterito, nihilque ei de futuro excrescet, nec sic ei tempora dominantur ut tibi, qui fuisti prius infantulus, postea puerulus, deinde iuvenis, postea senex, post senectutem tibi finis occurrit ». *Conflictus*, lib. I c. 6 PL 53, 247 : véase ibid. la nota de Feuardent, col. 247 D. — Para la posición católica, Petau, *trin.* V c. 9 § 8 ; de Régnon, *Études* III, 156 ss. ; y el anglicano Pearson, *Creed* 57 nn. 97 s.

B] Praxeas y Tertuliano

Praxeas alegaba a favor del modalismo la Unicidad de Dios, atestiguada por la Escritura. Con tal ocasión escribe Tertuliano :

> Porro non periclitatur Scriptura, ut illi de tua argumentatione succurras, ne sibi contraria videatur. Habet rationem [1] et cum Unicum deum statuit, et cum duos, Patrem et Filium, ostendit, et sufficit sibi. Filium nominari ab ea constat. Salvo enim Filio recte unicum deum potest determinasse, cuius est Filius. Non enim desinit esse, qui habet Filium ipse Unicus, suo scilicet nomine, quotiens sine Filio nominatur. Sine Filio autem nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quae ante Filii nomen erat proponenda, quia Pater ante cognoscitur, et post Patrem Filius nominatur. Igitur unus Deus Pater, et absque eo alius non est [2]. Ceterum alius a Patre (deus) Filius non est [3].

Manteniendo la misma doctrina apuntada en *adv. Hermogenem*, Tertuliano pone en juego contra Praxeas [4] dos ideas : primera, la unidad substancial de Padre e Hijo aun después de la generación ; segunda, la prioridad en el Padre, del ser substancial respecto al Hijo (« salvo enim Filio ... nominatur »).

Al hablar así, supone el africano que efectivamente Dios fué primero Dios que Padre ; y que solo luego de haber sido *ab aeterno* Dios, al decidirse a engendrar al Verbo-Sabiduría, concebido en su interior, pasó a ser estrictamente Padre. Pero distingamos bien entre la coeternidad y la coexistencia. Tertuliano concede que Padre e Hijo son siempre correlativos, coexistentes [5],

---

[1] Habere rationem « tener su razón de ser » : cf. Evans, *Ag. Prax* 290.

[2] Cf. *Is* 45, 5.

[3] *Adv. Prax.* XVIII.

[4] Sobre Praxeas cf. de Labriolle, *Crise* 257 ss. ; Verhoeven, *Studien* 38 ss.

[5] En siendo Dios Padre, hubo de tener un Hijo ; hubieron de coexistir Padre e Hijo. Empero ¿ fué Dios acaso desde siempre Padre ? Aquí está la cuestión. Tertuliano deja a salvo la ley de los correlativos (*adv. Prax.* 10) lo mismo que su discípulo Novaciano (*trinit.* cc. 30 y 31 ; cf. si lubet ps. Athan. *Orat.* IV apud Petau, trin. V. c. 4 §§ 6 y 12). Pero niega su

y que si el Padre apareciera ab aeterno, también el Hijo. Niega únicamente el hecho de tal eternidad. Dios comenzó a ser Padre « ante tempus ».

Sobre si Dios pudo o no haber engendrado *ab aeterno*, nada dice concretamente. Según los principios que indica en este mismo tratado [6] a otro propósito (si Dios quiso y pudo engendrarse a Sí propio), Tertuliano parece reclamar como prueba apodíctica de la posibilidad de un fenómeno divino — en nuestro caso sería la generación ab aeterno del Verbo — el hecho mismo. Y como no consta del hecho, tampoco de su posibilidad.

* * *

aplicación en Dios *ab aeterno*, al enseñar que solo libremente y en orden al tiempo comenzó su paternidad (*adv. Prax.* 5 ss. Cf. Jordan, *Theologie* 96 ss. interpretando parecidamente a Novaciano). El autor del *de trinitate* nunca enseña — como arbitrariamente dice Wolfson, *Philosophy* 196 — que « even before the generation of the Logos, God was called Father ». Sino únicamente que por haber sido el Logos engendrado (siempre) del Padre, está siempre en el Padre, tomando *siempre* en sentido de « ante omne tempus ». Véalo el lector : « Hic ergo, cum sit genitus a patre semper est in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est : nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in patre, ne pater non semper sit pater. Quia et pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit, qua pater sit : quoniam antecedat necesse est eum, qui habet originem, ille qui originem nescit ; simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur, et per patrem quodam modo, quamvis originem habet, qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur ». Novat. *trin.* c. 31 (Fausset 117, 1 ss.).

[6] *Adv. Prax.* X in fine : « Hac ratione erit aliquid et difficile deo, id scilicet, quodcumque non fecerit, non quia non potuerit, sed quia noluerit. Dei enim posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit, et potuit et ostendit. Ergo quia si voluit semetipsum sibi filium facere, potuit ; et quia si potuit fecit, tunc probabis illum et potuisse et voluisse, si probaveris illum fecisse ». — Dios no tropieza, como los hombres, con la limitación del poder. Si hubiera querido dar alas al hombre, lo hubiera hecho. El poder divino está en su voluntad. Para demostrar la posibilidad de una cosa en Dios, bastaría conocer su voluntad, viendo si efectivamente Dios la quiso o quiere hacer. Pero como a los hombres no nos consta directamente de la voluntad divina, hemos de recurrir a los hechos para comprobar si en verdad la tuvo o no. Cf. si lubet *adv. Herm.* X, 3 (Wasz. 26, 18 ss.).

Antes de pasar adelante, subrayemos un fenómeno que apenas parece haber preocupado a nadie [7], sobre la variante hebrea de *Gen* 1,1 recogida por Praxeas, e impugnada por Tertuliano. Escribe así el africano :

> Aiunt *quidem* [8] et Genesim in Hebraico ita incipere : « In principio deus fecit sibi filium » [8a]. Hoc ut firmum non sit alia me argumenta deducunt ab ipsa dei dispositione qua fuit ante mundi constitutionem ad usque filii generationem. Ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus : habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem, suam scilicet. Rationalis enim Deus et Ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia : quae Ratio Sensus ipsius est ... [9]

A primera vista la variante del *Gen* 1,1 recogida por Tertuliano es la misma notificada, y al parecer doctrinalmente aprobada, por s. Ireneo en su *Epideixis* c. 43. Ambos sin embargo presentan varias diferencias dignas de estudio :

---

[7] Algunos elementos complementarios tocó Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten*, TU I/ 1-2 p. 117 ss. a propósito de la *Altercatio Jasonis et Papisci* ; y sobre todo en un *Excursus* especial sobre la exegesis ἐν ἀρχῇ = ἐν λόγῳ (υἱῷ) *Gen* 1, 1 en la antigua literatura cristiana, en torno a la *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, TU I/4 p. 130 ss.

[8] Así los Mss. Los editores prefieren *quidam*, haciendo distinción entre los modalistas de que hablaba Tertuliano líneas antes, y los que « dicen » o recogen la extraña variante del *Gen* 1, 1. E. Evans (*Against Prax.* 209) justifica así la lectura *quidam* aceptada también por él : The MSS. reading *quidem* can hardly be right : if it were, the subject of *aiunt* would be the monarchians, the least of all people likely to approve of the suggestion that « in the beginning God made for himself a son ». *Quidam* introduces, for one sentence only, a different set of persona ». También Rosenmeyer, *Quaest. Tert.* 5 ; y Waszink, *Ag. Hermog.* 108 initio leen *quidam* igual que Evans. Igualmente Verhoeven, *Studien* 186 ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 221 (certains).

[8a] Por un lamentable descuido tipográfico los editores del *CC* han dejado caer el vocablo *sibi*, capitalísimo en todo el proceso del argumento tertulianeo. Tal descuido hace pensar si en la lección MS no habrá ocurrido algo análogo, dejando escapar además el *se* (resp. *semetipsum*) que en otras ocasiones acompaña al *sibi*.

[9] *Adv. Prax.* 5.

Ireneo	Adversarios de Tertuliano
Un Hijo en el principio Dios constituyó, luego cielo y tierra.	In principio Deus fecit sibi Filium.

Tertuliano ha podido muy bien recoger la cláusula correspondiente al primer hemistiquio de la cita de s. Ireneo. Por eso la comparación ha de ir — para ser aceptable — entre la cita de Tertuliano y lo subrayado en la de s. Ireneo « Un Hijo en el principio Dios constituyó ».

Análoga consideración, complementaria, podría autorizarnos a integrar así la cita de Tertuliano : « In principio Deus fecit sibi Filium, *deinde caelum et terram* ».

Dando por legítima esta adición, se pregunta : ¿ son idénticas ambas variantes ? Un fenómeno llama la atención. s. Ireneo parece dispuesto a aceptar la variante, a pesar de haber conocido la lectura ordinaria de *Gen* 1,1 [10]. Tertuliano rechaza en cambio la lectura hebrea, que le presentan sus adversarios. ¿ A qué tan contraria actitud ?

El texto de s. Ireneo era indudablemente ajeno a exegesis alguna modalista. Si algo podía probar era la distinción, demasiado acusada, entre Dios y su Hijo. Venía Este casi iuxtapuesto al cielo y la tierra, de quienes Dios difiere como Creador. ¿ Lo era también el texto de los adversarios de Tertuliano ? Así parece estimarlo Evans [11], y por eso trata de justificar la lección *quidam*, distinguiendo entre los monarquianos y los fautores de la variante hebrea. Variante tan contraria al modalismo — discurre Evans — no pudo ser invocada por los monarquianos.

Tomada la cláusula en su obvio sentido, tan elemental raciocinio parece apodíctico : « En el principio Dios hizo para Sí al Hijo (= un Hijo ?) ». La distinción personal entre Dios y su Hijo, a raíz de su generación en el principio, eliminaba todo posible modalismo. Pero ¿ era ésa la fuerza que daba Tertuliano a la singular variante hebrea ? Si así fuera ¿ por qué citarla en el arranque mismo de su magna teología antimodalista ?

Evans no parece haberse hecho la pregunta, que sin embargo se impone, y trata únicamente de legitimar la actitud adversa de Tertuliano ante la variante. Según él [12], tal variante repugnaba a la concepción heredada por Tertuliano, sobre la relación entre el Padre y el Hijo : pues « el Hijo es el Verbo o Razón de Dios

---

[10] Cf. *adv. haer.* II, 2, 5 : « Qui (Moses) et primo genesin mundi enarravit dicens : *In principio Deus fecit caelum et terram* et deinceps reliqua omnia ... ».

[11] *Ag. Praxean* 209.

[12] *Ag. Praxean* 210.

y es imposible pensar de Dios que haya hecho para Sí a su propia Razón y por tanto que se haya hecho a Sí mismo por vez primera racional» al engendrar al Hijo.

Yo no veo nada de esto en Tertuliano[13]. Si el Hijo fuera el Verbo o Razón de Dios, coexistiría como tal *ab aeterno* con el Padre, como coexiste su Razón o Verbo esencial. Lo cual va derechamente contra la teoría tertulianea. El Hijo estricto de Dios es únicamente el Verbo *proferido* o *emitido* « nativitate perfecta» en orden a la creación, y salido del seno (= Razón) de Dios. El Verbo o Razón de Dios existía *ab aeterno*, como Mente substancial (impersonal), antes que tuviera aplicación el texto *Gen* 1,1 alegado por Tertuliano. Y no conviene involucrar en Tertuliano la *Ratio* (esencial) de Dios con su *Sermo* (personal).

No sólo el africano, sino aun sus adversarios entienden por lo demás el texto alegado en función de una actividad temporal. Más aún, Tertuliano es el primero en declarar la « nativitas perfecta» del Verbo — con ocasión del *Fiat Lux*[14] — como una verdadera generación « ante tempus » de la Sabiduría o Razón divina: sin imaginar que por eso se haya hecho o dejado de hacer Dios *racional* tan sólo « ante tempus ». Son cosas enteramente distintas.

Volvamos a la pregunta. Si la variante hebrea de *Gen* 1,1 favoreciera claramente a la distinción personal entre Dios y su Hijo ¿ por qué la aducía Tertuliano en un contexto antimodalista, para refutarla enseguida ?

La solución es más sencilla. Leamos *quidem* como todos los Mss. y pongamos la variante en boca de los modalistas. Tertuliano la cita, porque sus adversarios le daban ciertamente un sentido modalista. La cláusula « in principio Deus fecit sibi Filium» no significaba — como obviamente pudiera creerse — « en el principio Dios hizo para Sí al Hijo» sino que equivalía entre los adversarios de Tertuliano a esta otra : « In principio Deus fecit sibi semetipsum Filium ».

Basta estudiar algunos textos paralelos, sin salir del *adv. Praxean :*

> c. 3 : Non tamen (scio) praescribere monarchiam ideo quia unius sit eum cuius sit aut filium non habere aut *ipsum se sibi filium fecisse* aut monarchiam suam non per quos velit administrare.

[13] De ello me ocupo largamente en mi art. *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem* cc. 17-18. 45, Gregorianum 39 (1958) fasc. 4.

[14] *Gen* 1, 3 : cf. infra p. 356 y 222, 16.

In principio *Deus fecit sibi Filium*

c. 10 : Atquin Pater Filium fecit et Patrem Filius : et qui alterutro fiunt a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut *Pater se sibi filium faciat* et Filius se sibi Patrem praestet ...

c. 11 : Probare autem tam aperte debebis ex scripturis, quam nos probamus *illum* (*Deum*) *sibi filium fecisse sermonem suum.* Si enim Filium nominat, Filius autem non alius erit quam qui ex ipso prodiit, Sermo autem prodiit ex ipso, hic erit Filius, non ipse de quo prodiit : non enim ipse prodiit ex semetipso ... aut exhibe probationem quam expostulo meae similem, id est sic scripturas eundem Filium et Patrem ostendere, quemadmodum apud nos distincte Pater et Filius demonstrantur : distincte inquam, non divise. Sicut ego profero dictum a deo : *Eructavit cor meum Sermonem optimum*, haec tu contra opponas alicubi dixisse deum : *Eructavit me cor meum Sermonem optimum*, ut ipse sit qui et eructavit et quod eructavit, et ipse qui protulerit et qui prolatus sit, si ipse est et Sermo et Deus. Ecce ego propono Patrem Filio dixisse : *Filius meus es tu*, *ego hodie generavi te* : si velis ut credam ipsum Patrem et Filium, ostende sic pronuntiatum alibi : Dominus dixit ad se, *Filius meus sum ego*, *ego hodie generavi me.* Proinde et *Ante luciferum generavi me* et *Dominus condidi me initium viarum in opera mea*, *ante omnes autem colles me* et si qua alia in hunc modum sunt.

Ya en otra parte indicamos dónde reside la fuerza del argumento [15].

Baste subrayar aquí el argumento filológico, por el cual rechaza Tertuliano la variante modalista — o favorable al modalismo — esgrimida por sus adversarios. Comparemos para ello los cuatro textos escriturarios, en las formas vulgar y modalista que las hace adoptar de intento Tertuliano.

Forma corriente	*Forma modalista*
Eructavit cor meum Sermonem optimum	Eructavit *me* cor meum Sermonem optimum
Filius meus es tu, ego hodie generavi te	Filius meus sum ego, ego hodie *generavi me*
Ante luciferum generavi te	Ante luciferum *generavi me*
Dominus condidit me initium viarum suarum in opera sua ... ante omnes autem colles generavit me.	Dominus *condidi me* initium viarum in opera *mea* ... ante omnes autem colles *generavi me.*

En la forma modalista desaparece la distinción personal. Uno mismo es el que se engendra a sí propio (*generavi me*) o se profiere (*eructavit me cor meum*) o se produce (*condidi me*). No es ésa la forma adoptada por la Escritura — arguye Tertuliano — la cual distingue siempre entre el generante y el engendrado, el que profiere y lo proferido, el que produce y el producido.

Pues *a pari* — continúa Tertuliano — es inadmisible la forma modalista « In principio Deus fecit *sibi* Filium ». Para que la paridad sea exacta, supone — y ahí está la fuerza del argumento tertulianeo — que los modalistas entendían dicha cláusula, como equivalente a esta otra : « In principio Deus fecit sibi [= semetipsum] Filium », y más exacto si se quiere « In principio Deus *fecit semetipsum sibi Filium* »[15a] :

> Dei enim posse, velle est ; et non posse, nolle ; quod autem voluit, et potuit, et ostendit. Ergo quia si voluit *semetipsum sibi Filium facere*, potuit ; et quia si potuit, fecit ; tunc probabis illum et potuisse et voluisse, si probaveris illum fecisse[16].

A esta luz no hay dificultad en caracterizar doctrinalmente las dos lecturas de *Gen* 1, 1 propuestas, por s. Ireneo[17] y por los adversarios de Tertuliano. La de s. Ireneo, perfectamente ortodoxa y favorable a la distinción personal : « Un Hijo en el principio Dios constituyó » (= engendró). La de los adversarios de Tertuliano, modalista y por tal condenable : « En el principio Dios se hizo a Sí propio, Hijo ».

De ahí la actitud encontrada de ambos escritores. Ireneo parece dispuesto a aprobar y aceptar la pretendida lectura hebrea. En cambio Tertuliano rechaza *a priori* por modalista la que le presentan sus adversarios, también como hebrea. La diferencia entre una y otra lectura, insignificante a primera vista, resulta capital ; por la presencia o ausencia del *sibi* el sentido cambia por completo. Es la diferencia que hay del verbo *hacer* (en *Kal*)

---

[15] Cf. *Est. Valent.* II. 133 donde sin embargo dejé pasar inadvertida la correción « aiunt *quidam* », que estimo totalmente injustificada, por las mismas razones que ya entonces alegaba.

[15a] Ya antes (nota 8[a]) apunté como muy probable el descuido de los primeros copistas, que o dejaron pasar inadvertidamente el *semetipsum* (resp. *se*) o le creyeron redundante y le omitieron.

[16] *Adv. Prax.* X in fine : cf. supra p. 158, 6 ; Verhoeven, *Studien* 43 ; Rosenmeyer, *Quaest. Tert.* 55 ss.

[17] *Epid.* XLIII supra.

al mismo verbo en *Ni*. Dos variantes significativas, no recogidas por las ediciones críticas, pero de indudable trascendencia doctrinal [18].

Desde el punto de vista crítico, ninguna razón demuestra la impropiedad del *quidem*. Los que hablan son los modalistas, quienes se apropian la variante hebrea. Lejos pues de modificarla en *quidam*, como quieren los editores, conviene retener la lectura manuscrita : « Aiunt *quidem* et Genesin ... »

* * *

Resumiendo. En pugna con Hermógenes y con los monarquianos, el pensamiento de Tertuliano adquiere modalidades curiosas. Contra Hermógenes subraya la correlación Padre-Hijo, al igual que sus análogas Juez-Delito, Señor-Dominio. Niega sin embargo que Dios haya sido Padre (Juez, Señor) *ab aeterno* ; y de consiguiente, que haya tenido desde la eternidad un Hijo. Contra Praxeas y los modalistas, manteniendo los mismos principios sobre la correlación Padre-Hijo [19], insiste en ella para probar la distinción de personas. Aun entonces, fiel a su concepción económica de los procesos trinitarios, distingue muy bien dos fases : una eterna, entre Dios y su Verbo o Razón esencial, en que no hay Padre-Hijo por no haber dualidad alguna personal ; y otra « ante tempus », inaugurada con la constitución (κτίσις) de Sophia en el seno de Dios, y consumada con la « nativitas perfecta » del Verbo interior (= Sophia) que pasa desde entonces a ser Hijo perfecto haciendo por correlación a su principio de origen, Padre perfecto.

Imposible mayor antítesis con la doctrina que siglos más tarde había de sostener s. Cirilo Al. en pugna con los Anomeos :

> La palabra Dios denota una relación a las naturalezas serviles y creadas ; el término Padre una relación al Hijo. Por tanto quienes sostienen que era Dios desde el principio y no era aún Padre, atribuyen a Dios una relación a los esclavos y le privan de la mejor [20].

---

[18] Cf. tamen E. Nestle, Berliner philologische Wochenschrift 57 (1907) 134 ; y J. Smith, Biblica 38 (1957) 24-34.

[19] Cf. *adv. Prax.* X : véase Puech-Quispel, VC IX p. 78 s.

[20] *Thesaur.* ass. 5 PG 75, 65. 68. Véase Petau, *de Deo* lib. VIII c. 8 § 6 ; y modernamente H. du Manoir, *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie* RSR 27 (1937) 583 s.

CONTROVERSIAS ORIGENIANAS

Las páginas de Tertuliano permiten discriminar con relativa facilidad su ideología personal, de la de sus adversarios. No tanto las de Orígenes. Por fortuna en el punto que ahora nos ocupa, la tarea es fácil. Aunque el Alejandrino silencia los nombres de la facción contraria ofrece elementos inequívocos para identificarla.

Según ellos, Dios había estado una eternidad antes de engendrar a la Sabiduría y comunicarle propia subsistencia. Adelantándose a una fórmula arriana, enseñaban sin reparo : « Est quando (Sapientia = Filius) non fuerit » « Erat quando non erat»[1].

Aparte la índole inconsistente, atribuída a la divina Sabiduría, antes de engendrada por Dios [2], enseñaban — en signo pos-

---

[1] Más tarde veremos si el contenido de los adversarios origenianos era o no arriano : cf. entre tanto *de Princ.* IV, 4, 1 (28) : Koetschau 349, 6. 17. Véase Huet, *Origeniana* II c. 2 quaest II § 23 = PG 17, 774 A : infra p. 401 s. Para la fórmula cf. Andresen, *Logos und Nomos* 313 n. 6.

[2] Cf. *de Princ.* I, 2, 2 K. 28, 13 ss. : » Nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum dicere, cum eum « dei sapientiam » nominamus ; id est, ut exempli causa finxerim, quod eum non velut animal quoddam sapiens, sed rem aliquam, quae sapientes efficiat, intellegamus, praebentem se et mentibus inserentem eorum, qui capaces virtutum eius atque intellegentiae fiunt. Si ergo semel recte receptum est, unigenitum Filium dei « sapientiam eius » esse substantialiter subsistentem, nescio si iam ultra evagari sensus noster debeat ad suspicandum, ne forte ipsa ὑπόστασις (id est substantia) eius corporeum aliquid habeat, cum omne, quod corporeum est, vel habitu vel colore vel magnitudine designetur. Et quis umquam sani sensus habitum vel colorem aut mensurae magnitudinem in sapientia requisivit per hoc, quod sapientia est ? « - Orígenes no habla al acaso. Previene la dificultad que se le pudiera hacer contra una Sabiduría *insubsistente*, que no merece el nombre de Hijo. Y juntamente se niega a dar a la Sabiduría una subsistencia corpórea, como impropia de una entidad divina. - Cualquiera que haya leído a Tertuliano recordará cómo el africano niega a la *Sophia* subsistencia propia, antes de ser proferida por Dios, como Verbo subsistente, y con *cuerpo* (= subsistencia y substancia) propio, independiente — no separado — de la subsistencia paterna : cf. *adv. Prax.* 6 ss. La opinión de Tertuliano había sido, antes que suya, de los valentinianos,

terior a tal generación — una subsistencia demasiado corpórea, en consonancia con la generación animal, de que era objeto [3].

Prescindiendo de la legitimidad de tales dos acusaciones, bastan ellas para definir la facción heterodoxa, impugnada por el Alejandrino : la Escuela valentiniana. Igual que Tertuliano, la Gnosis valentiniana enseñaba en efecto la no-subsistencia de Sophia *ab aeterno*, y su consistencia a raíz de una (pretendida) emisión (animal). La consecuencia más obvia se presentaba claramente : Dios no fué siempre Padre de la Sabiduría, sino sólo « ante tempus ». Pasó una eternidad antes que tuviera al Hijo.

* * *

Orígenes reacciona con viveza ante semejante doctrina. Dios, según él, fué siempre Padre y tuvo por Hijo a la Sabiduría Subsistente. Nunca la Sabiduría dejó de subsistir por su propia cuenta, ni vivió en Dios como Verbo Inmanente. Para demostrarlo recurre a dos argumentos : uno *ad hominem*, otro positivo.

Argumento ad hominem. En la hipótesis adversaria, la Sabiduría no subsistió desde siempre, sino sólo cuando Dios así lo quiso [4]. En tal caso — pregunta Orígenes — ¿ por qué Dios no

---

para quienes la Sabiduría divina no tiene subsistencia ni cuerpo (= substancia) propio mientras no haya sido *proferida*. La idea origeniana de una Sabiduría *siempre subsistente* va en definitiva contra la doctrina de Tertuliano y de los valentinianos. Como Orígenes no parece haber conocido a Tertuliano, y sí mucho a los valentinianos, a quienes alude en un pasaje similar del *in Ioh* I, 24 (IV p. 29, 24 ss.) acusándolos de concebir un Verbo insubsistente y demasiado material — acusaciones ambas análogas a las que ahora formula — todo induce a creer piensa en los valentinianos. Y es lo que ratificará la segunda idea.

[3] Cf. *de Princ.* I, 2, 4 K. 32, 11 ss. : « Verum quoniam hi, qui apud nos videntur hominum filii vel ceterorum animalium, semini eorum a quibus seminati sunt respondent vel earum in quarum utero formantur ac nutriuntur, habentes ex his quicquid illud est, quod in lucem hanc assumunt ac deferunt processuri : infandum est et inlicitum deum patrem in generatione unigeniti filii sui atque in subsistentia eius exaequare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti ; sed necesse est exceptum aliquid esse et deo dignum, cuius nulla prorsus comparatio non in rebus solum sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit adprehendere quomodo ingenitus deus pater efficitur unigeniti filii »: véase s. Atanasio, *decr. Nic. Syn.* c. 11, 3 ss. con las notas de Opitz, *Athanasius Werke* II/1 p. 10 ad calcem.

[4] Hipótesis, que responde ciertamente a la mentalidad valentiniana : cf. infra p. 389 ss.

la hizo subsistir antes ? ¿ qué razón tuvo para engendrarla en tal momento y no antes ? Y si antes ¿ por qué no *ab aeterno* ? Añade el Alejandrino : Dios podía así engendrarla (= ab aeterno), quería engendrarla ; nunca faltó razón para hacerlo desde siempre ... Luego Dios hubo de darla a luz — haciendo subsistente a su Sabiduría — ya desde la eternidad [5].

Da por supuesto que Dios hubo de querer engendrar a la Sabiduría *ab aeterno*. Aquí al menos no ofrece ninguna razón positiva sobre el particular, contento con una cláusula evasiva : « aut potuisse quidem et — quod dici quoque de deo nefas est — noluisse generare » [6].

---

[5] Cf. *de Princ.* I, 2, 9 K. 40, 12 ss. : « Si enim quis voluerit dicere quasi prius non extiterit, sed postea ad subsistentiam venerit, dicat causam, quare qui eam subsistere fecit pater ante hoc non fecerit. Quodsi aliquod semel initium dederit, quo initio « vapor » iste ex Dei virtute processerit, iterum interrogabimus, quare non et ante illud quod dixit initium ; et ita semper de anterioribus inquirentes et verbo interrogationis ascendentes perveniemus in illum intellectum, ut quoniam semper et poterat deus et volebat, numquam vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit ut non hoc, quod bonum volebat, semper habuerit. Ex quo ostenditur semper fuisse vaporem istum virtutis Dei, nullum habentem initium nisi ipsum deum ». — Orígenes maneja aquí en lugar de Sabiduría *prolata* la noción bíblica de *vapor* ; y en lugar de *Mente* divina, la noción también bíblica de *Virtus Dei*. Pero la idea es siempre clara, y la misma que los valentinianos y Tertuliano desarrollaban bajo los términos de *probole* (= Verbum prolatum) y de *Sophia* (= Verbum immanens).

[6] Cf. *de Princ.* I, 2, 2 K. 29, 3 ss. : « Quomodo autem extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando deum patrem, vel ad punctum momenti alicuius, potest quis sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de deo intellegere noverit vel sentire ? Aut enim non potuisse deum dicet generare sapientiam, antequam generaret, ut eam quae ante non erat postea genuerit ut esset, aut potuisse quidem et, quod dici quoque de deo nefas est, noluisse generare ; quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet, id est, ut aut ex eo quod non potuit deus proficeret ut posset, aut cum posset dissimularet ac differret generare sapientiam. Propter quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semet ipsam mens intueri solet et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspicari. Extra omne ergo quod vel dici vel intellegi potest initium generatam esse credendum est sapientiam ». — Sobre el carácter origeniano de tales líneas no hay duda. Rufino ha podido modificar otras, mal sonantes, pero hubo de tener singular interés en recoger una página, consagrada por su absoluta verdad y ortodoxia. Lo confirma

Argumento positivo. Resulta complejo, como las expresiones escriturarias sobre que se asienta. Dice S. Juan [7] : « In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum». Orígenes entiende aquí el *Principio*, como algo substantivo [8]. Y así escribe :

> Qui autem initium dat Verbo dei vel sapientiae dei, intuere ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iactet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse verbum et habuisse sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid aliud est quod nominari potest [9].

Agrega algunas consideraciones que terminan en otro argumento escriturario, de mayor importancia : « Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce » [10]. Se funda en *Sap* 7, 26 = *Hebr* 1, 3. Orígenes lo desarrolla con más fuerza en otra parte :

> Lux autem aeterna quid aliud sentiendum est quam Deus pater ? qui nunquam fuit, quando lux quidem esset, splendor vero ei non adesset ; neque enim lux sine splendore suo unquam intellegi potest. Quod si verum est, nunquam est quando Filius non Filius fuit. Erat autem non... innatus ..., sed sicut ingenitae lucis splendor, ipsam illam lucem initium habens ac fontem, natus quidem ex ipsa: sed non erat quando non erat [11].

---

además uno de los cortos fragmentos que conservamos de sus comentarios al Génesis, en griego (apud Euseb. *Contra Marcellum* I 4 Eusebius GCS IV ed. Klostermann p. 22, 11 ss.) y en la versión latina de Rufino a la *Apologia* de s. Pánfilo : cf. PG 12, 45 C : « Non enim Deus cum prius non esset Pater, postea Pater esse coepit, velut impeditus aliquibus ex causis, quibus homines mortales impediri solent, ut non statim ex quo sunt, et patres esse possint. Si enim semper perfectus est Deus, nec deest ei virtus qua pater sit, et bonum est esse eum Patrem talis Filii, quid differt aut quid hoc bono fraudat se, et non statim si ita dici potest, se Pater efficit Patrem ? » Véanse además en Koetschau GCS Origenes V. 29 aparato, algunos lugares paralelos.

[7] *Ioh* 1, 1 s.

[8] Para los significados varios, controvertidos en la primera teología cristiana cf. si lubet Tert. *adv. Herm.* XIX-XX, singularmente XX, 3 s.

[9] *De Princ* I, 2, 3 K. 30, 19 ss.

[10] *De Princ* I, 2, 4 K. 33, 1 s.

[11] Ex *Epla ad Hebr.* fragm. I = Pánfilo, *Apolog.* c. 3 : PG 17, 561 B.

El argumento podría llevarse paralelamente a base de otras expresiones similares escriturarias, tales como « vapor est quidam virtutis Dei, et ἀπόρροια (id est manatio) omnipotentis gloriae purissima et splendor lucis aeternae et speculum inmaculatum inoperationis sive virtutis dei et imago bonitatis eius » [12] : pero el Alejandrino se contenta con insinuar tales paralelismos.

Merece particular consideración lo que dice en torno a la cláusula « aporrhoea omnipotentis gloriae purissima ». Aquí se le plantea un doble problema, relativo primero a la « gloria del Omnipotente » y luego a la « aporrhoea ».

Por paralelismo de la « gloria omnipotentis » con la « luz eterna » Dios hubo de ser omnipotente ab aeterno, y como « omnipotente » (= παντοκράτωρ) es un término relativo, igual que « padre » o « señor », Dios hubo de tener ab aeterno un *Omnia* (τὰ πάντα = τὰ ὅλα) [13] sobre que mandar. Recogiendo así la doctrina de los correlativos, Orígenes la aplica al término « omnipotens » [14].

[12] *Sap* 7, 25 s. apud Origen. *de Princ.* I, 2, 9 K. 39, 14 ss. Véanse algunos paralelos citados por Lebreton, *Trinité* I. 447 n. 2 y 397.

[13] Esto es, elementos « totales » (= inteligibles) : cf. mis *Est. Valent.* II. 13 ss. ; Mussner, *Christus, das All u. die Kirche* 29 ss. ; Schlier, *Zeit der Kirche* 169 n. 12.

[14] *De Princ.* I, 2, 10 K. 41, 11 ss. : « Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione vel servo : ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum ; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua transisse vel spatia vel quodcumque illud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis vel saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum : et per hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, si quidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem quam non esse. Et quomodo non videtur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit ut haberet ? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata ... »

El argumento origeniano tiene su fuerza. El latino « omnipotens » no descubre la mentalidad íntima del Alejandrino. Estrictamente el « omnipotens » corresponde al griego παντοδύναμος y como él significa (en frase de J. Pearson, *Creed* 82 a propósito del VI. artículo del credo) « infinity of power, without relation to authority or dominion ». Al paso que παντοκράτωρ (en el I. artículo) « peculiarly signifieth authority of dominion » (ibid.

Por otra parte, Dios no puede pasar de un estadio de « no-omnipotente » a otro de « omnipotente ». Supondría aumento de perfección ; o un cambio incompatible con la eterna omniperfección divina.

---

508 : cf. sobre todo 75 s. con la nota de E. Burton ibid. 76 ad calcem, donde se distinguen tres y aun cuatro aspectos del παντοκράτωρ).

El παντοδύναμος resulta más genérico que el παντοκράτωρ y significa muy bien un dominio virtual, en potencia, que se realizará o no, pero que en sí no reclama ejercicio actual. Orígenes no pudo emplear para su argumento el παντοδύναμος. En la versión de Rufino « omnipotens » significa un poder o dominio actual, y corresponde exactamente al παντοκράτωρ. Lo confirma claramente s. Metodio (*de creatis* II PG 18, 333. 336 = Koetschau 41, 11 ss. aparato). Παντοκράτωρ corresponde al latino « omnitenens » (= qui omnibus imperat = qui omnia continet : Kattenbusch, *Symbol* II. 534 ; véase ibid. n. 90 sobre el presunto *omnitenens* de Tertuliano, que figura en el *Carmen adv. Marcion.* V, 202) y denota « el que ejerce de hecho el mando ». No se da κράτος mientras no exista aquello sobre que se emplea. Inspirándose en J. H. H. Schmidt (*Synonymik der griech. Sprache* III 656 ss.) y en C. P. Caspari (*Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania III. 209 ss.) escribe Kattenbusch (*Symbol* II. 533 s.) : Das κράτος, sagt er (Schmidt), « bezeichnet immer die Macht, insofern sie den Vorrang gegen andere schafft, diese zum weichen und nachgeben zwingt (Sieg), oder in untergeordnete Stellung bringt (Herrschaft) ... Es ist darauf Gewicht zu legén, dass der παντοκράτωρ als thätig vorgestellt werden muss, der παντοδύναμος kann auch als ruhend, unthätig, vergegenwärtigt werden. Ist es unvermeidlich, sich den παντοκράτωρ auch als παντοδύναμος vorzustellen, so doch nicht umgekehrt. Der παντοκράτωρ ist nicht nur ein « Könnender », sondern ein « Wollender », ein « Befehlender ». Véase en el mismo sentido Farges, *Méthode* 60 : « le terme grec de παντοκράτωρ « Seigneur universel » ... exprime l'acte réalisé de la toute-puissance plutôt que la puissance inhérente à l'être ». El punto es de sumo interés, porque explica muy bien, sin salir del significado estricto del παντοκράτωρ, canonizado en los Símbolos bautismales (cf. Kattenbusch, *Symbol* II. 515 ss.), el argumento origeniano ; y el equívoco sobre que se funda s. Metodio para su refutación (*de creatis* c. 2) identificando términos tan diferentes como παντοδύναμος y παντοκράτωρ. - Huet (*Origeniana* II c. 2 quaest. 1 § 1 ss.) vió muy bien el problema, así como las consecuencias teológicamente comprometidas que se le siguen a Orígenes. Es también aprovechable de Beausobre (*Hist. Man.* I. 510 ss.) con observaciones muy justas. - El autor de la *Ecloga proph.* XXVI XXVI (apud Clem. Al.) parece identificar prácticamente ambos términos παντοδύναμος καὶ παντοκράτωρ, mas no consta que los haya conceptualmente identificado (Pearson, *Creed* 76 n. 42 atribuye a Teódoto, sin fundamento serio, la paternidad de la Ecloga). En cambio el ps. Areopagita distingue muy bien los términos, con verdadero lujo de pormenores : para παντοδύναμος cf. *div. nom.* c. 8 per

Orígenes redondea así el argumento sacado de los correlativos. Si el estar dotado de dominio actual sobre los seres no fuera mayor perfección que el dominio virtual, el Alejandrino parece dispuesto a creer que Dios comenzaría a ser omnipotente (resp. Señor) « ante tempus » [15].

Como la razón de la inmutabilidad divina figura repetidas veces en Orígenes, y con variantes que indican una reflexión continua y personal sobre ella, no parece aventurado poner ahí la idea última que le separa de los gnósticos y de apologetas como Tertuliano [16].

---

longum, sobre todo §§ 2 y 6 (PG 3, 889 ss. - 894 B); para παντοκράτωρ *div. nom.* c. 10 § 1 (PG 3, 936 D s.). Véase asimismo Lesio, *de divinis nominibus* lib. I c. 5. Merece citarse la anotación de B. Cordier (PG 3, 897 s.) : Notandum ... apud s. Dionysium esse duo nomina quibus explicatur divina potentia, nempe παντοδύναμος et παντοκράτωρ; quae etsi aliquando pro eodem accipiantur et significent idem quod omnipotens, tamen apud Dionysium significant diversa, et diversis verbis explicanda, quod interpretes ... non videntur advertisse. Παντοδύναμος proprie verti debet *omnipotens*, de quo agit Dionysius hoc capite ; παντοκράτωρ vero *omnipotens*, ut patet ex Dionysii declaratione quam habet cap. X, ubi agit de hoc nomine. Est autem inter haec nomina divina haec distinctio, quod Deus dicatur *omnipotens*, Graece παντοδύναμος, quia ipse est auctor omnis potentiae, et omnis potentia ac vigor qui est in rebus creatis, ab ipso est. Secundo, ipse omnia potest, et sua potentia omnia produxit, et alia sine fine, imo infinities infinite ... potest producere. Unde vocat eum ἀπειροδύναμος, id est *infinitipotentem*. Dicitur autem *omnitenens*, seu παντοκράτωρ, quia omnia producta continet et constringit, ne possint diffluere ; et mundi partes continet in suo ordine et situ, ne possit earum ordo et connexio dissolvi. Itaque dicitur *omnipotens*, tanquam omnium creator ; *omnitenens* vero, tanquam omnium conservator. - Para el concepto de παντοκράτωρ en la iglesia primera cf. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935 vol. I p. 224. Orígenes difiere del ps. Areopagita en la extensión del παντοδύναμος resp. παντοκράτωρ : para éste, παντοδύναμος (— κράτωρ) = ἀπειροδύναμος (— κράτωρ) ; para Orígenes, Dios no puede comprender lo ilimitado e infinito : cf. *de Princ.* II 9, 1 (K. V. 164, 1 ss.), fragm. griego 24 de Justiniano en su *ep. ad Mennam.* Véase Denis, *Philosophie* 151 ss. ; Lieske, *Logosmystik* 182 s. Para algunas analogías curiosas en el campo pagano, Zaehner, *Zurvan* 105. 314 s.

[15] Cf. si lubet *de Princ* I, 4, 3 ss. K. 65, 9 ss. ; I, 2, 10 K. 44, 13 ss. — El argumento *ex immutabilitate* fué asimismo impugnado por s. Metodio (*de creatis* III PG 18, 336 C ; cf. *de libero arb.* XXI ante finem).

[16] Todos estos insisten en el atributo divino ἀπροσδεής, ἀνενδεής : véanse Norden, *Agn. Theos* 13 ss. ; Hennecke, en su Index de *Aristides* TU IV/3 a ; Nock, *Concerning* 28, 9 a propósito de Sallust. *de diis* c. XV ; Festugière

La idea era profunda y de difícil solución en el campo filosófico [17], y se le había dejado sentir con fuerza en la Cristología, a propósito de la Encarnación. Constituía una de las grandes objeciones de Celso : Dios no puede bajar a los hombres sin mudanza, pasando de inmortal a mortal, de hermoso a feo, de bueno a malo [18]. Celso evocaba toda la tradición filosófica. Imposible que Dios renuncie provisoriamente a los privilegios sublimes de su estado [19].

Hubo filósofos de profesión, como Proclo, y de verdadera clase, que pretendieron llegar a la eternidad del mundo, sin salir de las premisas fundamentales de Orígenes. También ellos urgían la doctrina de los correlativos. No puede haber Demiurgo sin que haya un objeto sobre que opere. Agregaban modalidades, dentro del mismo argumento, una de las cuales coincide con la origeniana de la inmutabilidad de la Causa Primera [20]. Tal Demiurgo o ha de estar siempre en acto — y no solo en potencia, para evitar un proceso indefinido — o en Dios por razón de la inmutabilidad no cabe tránsito de la potencia al acto.

Primer argumento de Proclo [21] :

RHT IV. 108 ; Pearson, *Creed* 79 notas. Mas no parecen hallar dificultad en que Dios actúe su voluntad un momento dado, para bien de los demás, pues no recibe en Sí perfección alguna.

[17] La hacía valer ya Plotino contra los gnósticos (*Enn* II, 9, 8, 3 s.). Más tarde la había de recoger s. Agustín, quien vió muy bien la dificultad en conciliar la inmutabilidad divina con la creación temporal : cf. *de Civit. dei* XII, 16 (15). Véase Mausbach, *Ethik* I. 137 ss. ; Petau, *de Deo* III c. 2 § 5.

[18] *C. Cels.* IV c. 14. Cf. Andresen, *Logos und Nomos* 91 ss.

[19] Cf. de Labriolle, *Réaction* 120. Véase igualmente el dilema de Jámblico en contra de la « hipóstasis mixta » (*de myster.* III c. 21) : Si es ambas cosas ya no habrá una resultante de dos. Si una tercera resultante de dos, lo eterno será mudable, y lo divino en nada se distinguirá de lo engendrado por γένεσις. Cf. Pera, *de div. nom.* p. 23. - Desde otro punto de vista, para la inmutabilidad divina en la generación del Hijo cf. Dídimo Al., *trinit.* lib. I c. 10 PG 39, 292.

[20] Cf. si lubet Hierocles, *de prov. et fato* (apud Focio, *Bibl. Cod* 251 : PG 104, 77 B) : εἰ γὰρ ἄμεινον μὴ ποιεῖν, πῶς εἰς τὸ ποιεῖν μεταβέβηκεν ; εἰ δὲ τὸ ποιεῖν, τί μὴ ἐξ ἀϊδίου ἔπραττεν ; El testimonio de Hierocles resulta particularmente significativo, pues entre los neoplatónicos paganos es quizás el único que claramente admitió la creación « ex nihilo»: cf. Focio, *Bibl. Cod.* 214 PG 103, 703 A. Y como Orígenes la creación « ab aeterno ». Véase Praechter, *Grundriss d. Gesch. d. Phil. d. Altert.* 1920 p. 666 ; de Labriolle, *Réaction* 482.

[21] Los argumentos de Proclo a favor del mundo eterno fueron recons-

> Si el Demiurgo es demiurgo de algo, o lo es siempre en acto o alguna vez (tan solo) en potencia, no siempre operando. Si es siempre demiurgo en acto, también lo fabricado estará siempre formándose en acto ; pues como dice Aristóteles [22], cuando la causa está en acto, se halla igualmente en acto lo causado [23]. Pero si es solo potencialmente Demiurgo, como todo lo que es en potencia una cosa, se ha de reducir de la potencia al acto por algo que esté en acto — según el propio Aristóteles [24] — necesariamente habrá un algo en acto, antes de aquello anterior (antes del propio Demiurgo) ; y esto *actual* dará lugar a la misma cuestión, y por ahí a un proceso indefinido [25].

El *segundo argumento*, en importancia, de Proclo lo resume así Petau :

> Etenim causa omnis immobilis et immutabilis effectum perinde immobile et immutabile postulat atque adeo sempiternum. Nam si esse in tempore coeperit, causam necesse erit a potentia transitum ad actum fecisse, adeoque mutatam esse. Igitur quidquid est immobile vel nunquam aget vel semper. Itemque si semper est perfectum, nunquam agere incipiet, quia motus omnis, actus est imperfecti eiusque quod est in potentia [26].

Los conocimientos de filosofía aristotélica son en Orígenes

---

truídos por A. Vacherot, *Hist. Alexandrie* II. 350 ss. ; véase Nock, *Concerning* LXIII. Conviene distinguir este punto de otro, a saber, si la ὕλη proviene o no de Dios. En tesis puede la materia eterna provenir de El. Y quizás así lo estimó el propio Proclo : cf. de Labriolle, *Réaction* 484.

[22] Cf. *Anal. post.* B 16 p. 98 a 35 s.,

[23] Procl. apud Filopon. *de aeternit. mundi* III initio ed. H. Rabe 42, 2 ss. : véase también G. C. Anawati O. P., *Un fragment perdu du de aeternitate mundi de Proclus*, en Mélanges (de Philosophie Grecque offerts à) Mgr. Diès, Paris 1956 pp. 21-25.

[24] Cf. *Met* Θ 8 p. 1049 b 24.

[25] Cf. Petau, *de Deo* III c. 2 § 6 quien resume el argumento de Proclo ; apud Filopono o. c. Rabe 42, 12 ss. Véase si lubet Pselo, *Omnifaria doctr.* c. 121 ed. Westerink c. 157 p. 81, 1 ss.

[26] *De Deo* III c. 2 § 6. Petau resume aquí el cuarto argumento, aducido por Filopono, *de aetern. mundi* IV Rabe 55, 25 ss. ; para la solución de las dificultades, Filopono ibid. 45, 6 ss. 46, 3 ss. ; Petau o. c. III c. 2 § 10. Para la eternidad y el tiempo, en general, Plotino, *Enn.* III, 7 que influyó tanto posteriormente : véase Bouillet, *Ennéades* vol. II 549 s.

bastante limitados [27]; ni su genio simpatizaba demasiado con la mentalidad del Estagirita.

Sin embargo, dentro más bien de la línea platónica, el Alejandrino presenta modalidades interesantes. Entiende que la coexistencia del « omnia » con Dios resultará a más de uno chocante. A la mentalidad ordinaria le repugna la existencia eterna de substancias creadas. Por eso Orígenes trata de mitigar su posición primera. En vez de admitir la coeternidad de las creaturas con el Omnipotente, en su ser físico y real, parece satisfecho con la coeternidad intencional, dándoles una existencia *sui generis* en la Sabiduría personal de Dios, e incardinándolas intencionalmente a la coeternidad del Hijo con el Padre; a manera de forma o ideas prefiguradas en el Hijo, como en τόπος νοητός [28], a título de Sabiduría de Dios [29].

---

[27] Cf. Harnack, *Origenes zur Bibel* TU XLII/4 p. 95 s. Cadiou, *Jeunesse* 202 ; sobre todo G. Bardy, *Origène et l'aristotélisme*, Mélanges Glotz 1932 I. 75-83.

[28] Es a mi juicio la versión más obvia de cláusulas como σύστασις τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ, λόγος γὰρ συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου y otras análogas : pueden verse apud Redepenning, *Origenes* II. 296 ss. notas ; Cadiou, *Jeunesse* 176 s. ; Lieske, *Logosmystik* 178.184 s. Téngase además en cuenta *de Princ.* II, 3, 6 K. 121, 26 ss. ; cf. si lubet Spanneut, *Stoïcisme* 352 s.

[29] Cf. *de Princ.* I, 4, 4 s. K. 66, 15 ss. : « Sed rursum in hoc humana intellegentia hebetatur atque constringitur, quomodo possit intellegi semper ex quo deus est fuisse etiam creaturas, et sine initio, ut ita dixerim, substitisse eas, quae utique sine dubio creatae esse atque a deo factae credendae sunt. Cum ergo haec inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrobique validissimis occurrentibus ac repugnantibus et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus, nobis pro exiguo ac brevissimo sensus nostri captu illud occurrit, quod sine omni pietatis periculo confitendum est : deum quidem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper adgaudebat deus orbe perfecto, ut per hoc etiam semper laetari intellegatur deus. In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat. Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum ; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia « omnia in sapientia fecisti » (*Ps* 103, 24). Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia

Bastaríale a Orígenes la coexistencia de las creaturas en la Sabiduría divina « secundum praefigurationem et praeformationem » para probar que « no comenzó Dios a fabricar (el mundo) como si no lo hubiera hecho alguna vez» (ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων)[30]. El trabajo, actividad y dominio intencional sobre los géneıos, especies y aun individuos[31] legitimaría las denominaciones de Demiurgo, Señor, Omnipotente. La prefiguración o preformación eterna en la Sabiduría, bastaría para justificar su coeternidad con Dios[32].

Así entendida, la teoría origeniana se reduce a bien poca cosa. Tertuliano y los gnósticos ratificarían sin reparo tal coeternidad intencional, llevándola a la Sabiduría personal, y mejor a la Razón esencial de Dios, en conformidad con una doctrina del Platonismo Medio[33] y de los Estoicos[34]. Orígenes descubre aquí su parte débil[35]. Por una feliz inconsecuencia, salvó sin embargo a la Sabiduría misma personal, de la coexistencia meramente

---

semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea quae protinus etiam substantialiter facta sunt. Et hoc opinor Salomonem sentientem vel intellegentem dicere in Ecclesiaste : « quid est quod factum est ? hoc ipsum quod futurum est ; et quid est quod creatum est ? hoc ipsum quod creandum est. Et nihil recens sub sole. Si quis quid loquetur et dicet : ecce novum est hoc, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos » (*Eccle* 1, 9 s.). Si ergo singula, quae sub sole sunt, fuerunt iam in illis saeculis, quae fuerunt ante nos, cum nihil recens sit sub sole, sine dubio omnia vel genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit ». Mons. Kyrillos II, *Reconstitution de la synthèse scientifique d'Origène*, Alexandrie 1907 vol. I p. 153 s. había dado fundamentalmente la misma solución al problema origeniano, aportando en su apoyo otros textos, que pueden verse ibid. y apud Crouzel, *Origène* 124 n. 251.

[30] Cf. *de Princ.* I, 4, 5 in fine K. 68, 11 s. ; Redepenning, *Origenes* II. 296 n. 2 : véase el Dios ἀργήσας ποτε de Numenio, apud Eus. *Praep.* XI, 18, 8 = Leemans 138, 17 s. ; Kroll, *Lehren* 9 ; Festugière RHT IV. 128 ; H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps*, 81 con abundantes citas. - Para el significado peyorativo de ἀργία en Orígenes cf. Cadiou, *Jeunesse* 226 n. 2.

[31] Cf. *de Princ.* ibid K. 68, 10 s.

[32] Véase en sentido análogo el testimonio de Zacarías de Mitilene, *de mundi opificio* PG 85, 1065 ss. apud Petau, *de Deo* III c. 2 § 9 fere in fine.

[33] Cf. Waszink, *Observations* 139 s. ; Osborn, *Clement of Alexandria* 41 ss.

[34] Cf. mis *Est. Valent.* II 270 n. 112.

[35] Lo abusivo de su posición fué subrayado por Orosio, *de errore Prisc. et Origen.* apud Koetschau 67 ad calcem ; cf. también Petau, *de Deo* III c. 2 § 5.

prefigurativa (intencional), manteniéndola subsistente *ab aeterno* delante del Padre : único punto irreductible a la teoría común a los Apologetas y a los gnósticos.

* * *

Tornemos al análisis de la cláusula « aporrhoea omnipotentis gloriae purissima ». La coeternidad reclamada por la relación *Omnipotens/Omnia* viene a ser intencional : un dominio sobre todas las cosas prefiguradas y preformadas en la Sabiduría subsistente y personal de Dios.

Al margen de esta solución, se presenta una nueva dificultad. Dios a título de Omnipotente mira al « omnia » sobre que domina. Por otra parte, el « omnia » depende en su ser (real o intencional) de la Sabiduría emanada del Dios Omnipotente. ¿ Cómo puede Dios, en cuanto Omnipotente, dominar sobre lo que depende en su existencia, de la Sabiduría emanada del Omnipotente ? ¿ No equivale esto a decir que Dios sólo es Omnipotente en su Hijo y mediante su Hijo, mas no en Sí mismo ? ¿ Cuál es el motivo último determinante de la generación de la Sabiduría : la Paternidad, o la Omnipotencia ?

Entendiera o no el Alejandrino las inferencias lógicamente posibles de su teoría, para deshacerse de la dificultad que se le dejaba sentir, en torno a las denominaciones de Padre y Omnipotente, se contenta con pocas líneas, demasiado sintomáticas en su brevedad :

> Sed et nunc strictim licet, tamen admonere necessarium puto, quoniam quidem quaestio nobis de Sapientia agitatur, quemadmodum aporrhoea vel manatio sit sapientia gloriae omnipotentis purissima, ne videatur alicui anterior esse in deo Omnipotentis appellatio nativitate Sapientiae [36], per quam Pater vocatur, quoniam dicta est aporrhoea omnipotentis gloriae purissima esse sapientia, quae est filius dei. Audiat qui haec ita vult suspicari quod manifeste scriptura pronuntiat dicens quia omnia in sapientia fecisti [37], et evangelium docet quia omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est

[36] Alude quizás a quienes entienden παντοκράτωρ en el sentido *absoluto* de παντοδύναμος cf. si lubet s. Hippol. *Cont. Noet.* c. 6 Nautin 245, 14 ss. ; c. 8 N. 249, 17 ss. ; Pearson, *Creed* 74 notas ; y sobre todo de Beausobre, *Hist. Man.* I. 510.

[37] *Ps* 103, 24.

nihil[38], et intellegat ex hoc quia non potest antiquior esse in deo omnipotentis appellatio quam patris ; per filium etenim omnipotens est pater[39].

Orígenes no parece haber sacado partido de la distinción entre la omnipotencia absoluta (παντοδύναμος) de Dios, y su dominio actual relativo. Aquélla era independiente sin duda de la creación actual, y aun de la Sabiduría personal por cuyo medio fué actuada. Prescindiendo de tales reparos, resulta sintomática la inseguridad del Alejandrino ante algunas de sus soluciones. En concreto, ante el axioma de los « correlativos » aplicado a la coeternidad de Dios con los « inteligibles » (= Omnia). Solo salva la coeternidad real de Padre/Hijo ; y ello, a mi entender, en fuerza de las analogías de *Sap.* 7, 25 s.[40]

La agudeza dialéctica de los gnósticos, contra quienes principalmente (quizás exclusivamente) arguye Orígenes, sabría muy bien enervar sus argumentos. La analogía con la Luz y el Esplendor, bien apurada, probaría que el Hijo es una « emisión » (προβολή) del Padre. Orígenes se adelanta a esta dificultad, afirmando que Dios no es como la luz sensible del sol[41], y que la relación *Luz/Esplendor* indica la condescendencia de Dios en manifestársenos mediante el Hijo, como por Esplendor, acostumbrándonos delicadamente, para ver un día de hito en hito la Luz inaccesible del Padre[42], según una doctrina muy grata a

---

[38] *Ioh* 1, 3.

[39] *De Princ.* I, 2, 10 K. 42, 22 ss. cf. Kattenbusch II. 531.

[40] Véase no obstante infra p. 391 ss. Para el autor de la *Epla. ad Hebr.* cf. Lebreton, *Trinité* I. 447 s. ; Westcott, *Epistle to the Hebrews* ed. 2. p. 425.

[41] Cf. *de Princ* I, 2, 6 K. 36, 5 ss.

[42] Cf. *de Princ.* I, 2, 7 K. 37, 4 ss. : »Sed quoniam sermonem Pauli inseruimus de Christo dicentis in eo quod sit quia « splendor est gloriae dei et figura expressa substantiae eius » (*Hebr* 1, 3), quid ex hoc sentiendum sit videamus. « Deus Lux est » secundum Iohannem (1 *Ioh* 1, 5). Splendor ergo huius lucis est unigenitus filius, ex ipso inseparabiliter velut splendor ex luce procedens et inluminans universam creaturam. Secundum haec namque, quae superius exposuimus, quomodo via sit et ducat ad patrem, et quomodo verbum sit arcana sapientiae ac scientiae mysteria interpretans ac proferens rationabili creaturae, quomodo etiam veritas vel vita est vel resurrectio, consequenter intellegere debemus etiam splendoris opus ; per splendorem namque quid sit lux ipsa agnoscitur et sentitur. Qui splendor fragilibus se et infirmis mortalium oculis placidius ac lenius offerens et paulatim velut edocens et adsuescens claritatem luminis pati,

s. Ireneo [43], pero igualmente aceptable a los gnósticos, e improcedente como argumento *pro coaeternitate.*

Tertuliano y los gnósticos, admitiendo la analogía de la Luz y Esplendor para probar el origen del Verbo κατὰ προβολήν, se resisten a enseñar la coeternidad entre el Padre y el Hijo, entre Dios y su Verbo externo, sin duda por creerla incompatible con *Prov* 8, 22 ss. *Ps* 44 (45), 1 *Eccli* 24, 5 ... pasajes a su entender claros ; y también porque — siempre según ellos — la Sabiduría, en cuanto Esplendor, presupone la Sabiduría inmanente a Dios, y como tampoco ésta es coeterna con El, sino constituída en orden a la creación, menos lo será la Sabiduría concebida como Esplendor.

Filosóficamente, según los cánones de la Teología Negativa, los gnósticos tendrían además otra respuesta. Dios, como tal, se traduce por una Luz indiferenciada, superior a toda determinación. Una vez diferenciada y hecha accesible, Dios pasa a ser Padre y emite como tal un Resplandor, el Hijo. Conforme al esquema que se deja sentir en la metafísica de la Luz, llegada a nosotros por Plotino [44], y por Mario Victorino : *Dios* (= Fuente de Luz)/*Padre* (Luz)/*Hijo* (Resplandor).

---

cum ab eis dimoverit omne quod visum obducit et impedit, secundum quod dixit dominus « eice trabem de oculo tuo » (*Mt* 7, 5 ; *Lc* 6, 42), capaces eos efficit ad suscipiendam gloriam lucis, etiam in hoc velut quidam « mediator hominum ac lucis » (cf. 1 *Tim* 2, 5) effectus «. — Para la problemática de tan célebre texto cf. H. Crouzel, *Origène* p. 89 y nota 73. Decididamente se trata — a mi juicio — del Verbo preexistente, y si algo prueba aquí la analogía del esplendor, prueba la inferioridad del Verbo respecto al Padre, ya que — como tal — el Verbo es *accesible* al conocimiento humano y por ende « mediador entre los hombres y la Luz » (= Padre inaccesible). Siempre, según Orígenes.

[43] Cf. Iren III, 18, 7. Otros pasajes en Loofs, *Theophilus* 25. 27 s.

[44] Cf. *Enn.* V, 3, 12 apud Benz, *Marius Victorinus* 233 s.

ACTIVIDAD DIVINA ANTES DE CREAR EL MUNDO

Para complemento de anteriores páginas, recojamos un problema denunciado por Orígenes y por s. Ireneo: ¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo actual? El planteamiento adopta en ambos diversas modalidades. Los dos concuerdan en recogerlo de labios de otros. Por el contexto de s. Ireneo, diríase que los valentinianos se habían ocupado indirectamente del problema. No por habérselo ellos planteado espontáneamente, sino porque toda la teoría del Pleroma, a partir de la emisión del Nous, se basaba en la hipótesis de un kosmos temporal, preludiado por otro inteligible con una larga serie de emisiones eónicas, que habían llenado quizá siglos [1].

La cuestión provenía, al parecer, de la filosofía pagana, y había sido debatida entre Estoicos y Epicúreos [2]. Vendrá a confirmarlo luego Orígenes.

Las respuestas de s. Ireneo y de Orígenes son muy significativas. Ninguno de ellos invoca la generación eterna del Verbo, como actividad suficiente a legitimar la eternidad anterior a la creación. Ninguno de los dos admite la eternidad de la materia. Orígenes mismo, partidario del mundo (inteligible, o de las mentes) eterno, impugna decididamente la materia eterna [3]. Tal silen-

---

[1] αἰῶνες: expresión plurivalente, y que puede traducir la duración característica del mundo inteligible. Cf. supra p. 122 a propósito de Iren II, 3, 2. Véase también A. D. Nock, *Vision* 89; art. αἰών en Kittel; Festugière RHT IV. 152 ss. 176 ss.; Baeumker, *Witelo* 268. 583 ss.

[2] Cf. Cicerón, *de nat. deor.* I. c. 9: « Ab utroque autem (= a stoico et platonico) sciscitor, cur mundi aedificatores repente exstiterint, innumerabilia saecla dormierint. Non enim, si mundus nullus erat, saecla non erant. Saecla nunc dico non ea quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur, nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse: sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla circumscriptio temporum metiebatur; spatio tamen qualis ea fuerit, intelligi qui potest? quod ne in cogitationem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cum tempus esset. Isto igitur tam inmenso spatio quaero, Balbe, cur Pronoea vestra cessaverit ». - Véase Usener, *Epicurea* 245, 25 ss.; Plut. *de plac. phil.* I, 7, 8 s. Diels 300.

[3] Cf. Cadiou, *Jeunesse* 178.

cio resulta de particular trascendencia en s. Ireneo. Dejo la pluma al Santo :

> Ut puta, si quis interrogat. Antequam mundum faceret Deus, quid agebat ? Dicimus quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent : quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat. Subiacet ergo haec responsio Deo, et non ita stultas et sine disciplina blasphemas adinvenire velle prolationes, et per hoc quod putas te invenisse materiae prolationem, ipsum Deum qui fecit omnia, reprobare [4].

El Santo responde con el dogma de la creación temporal del mundo, atestiguado por las Escrituras ; dejando lo demás a la ciencia de Dios, pues se lo reservó al no declararlo en ellas. Desde el punto de vista cosmogónico tal actitud no podía ser más acertada y prudente. Sobre todo en contraste con la adoptada por el Alejandrino, tan rica de elementos como audaz. Escribe Orígenes :

> Sed solent nobis obicere dicentes : Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet ? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Haec nobis obicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse et secundum scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus. Ad quas propositiones non arbitror aliquem haereticorum secundum rationem dogmatis sui posse facile respondere. Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens : « Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit Dominus » [5]. Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam

---

[4] Iren II, 28, 3 ; cf. Dunker, *Justin* 8 ; supra p. 128, 69.

[5] *Is* 66, 22 : cf. Iren V, 36, 1. Para la ideología judía contemporánea Bousset, *Religion Judentums* 280 s.

> alii, Ecclesiastes ostendit dicens: « Quid est quod factum est? ipsum quod creandum est; et nihil est omnino recens sub sole. Si qui loquetur et dicet: Ecce hoc novum est, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos »[6]. Quibus testimoniis utrumque simul probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc iterum alium futurum[7].

El problema recogido por Orígenes proviene sin duda de la filosofía pagana[8]. Dedúcese de las dos respuestas, herética y eclesiástica, indicadas a continuación. El Alejandrino señala además los argumentos en que se apoyaban los adversarios para impugnar la creación temporal:

a) la naturaleza divina no puede estar ociosa e inmóvil;

b) la bondad divina tampoco puede nunca estar sin hacer bien;

c) ni su omnipotencia sin ejercer dominio[9].

---

[6] *Eccle* 1, 9 s.

[7] *De Princ* III, 5, 3 K. 272, 22 ss.; II, 3, 1-5: véanse los pasajes citados por Koetschau en el aparato.

[8] Cf. Taylor, *Plato* 444; Zeller, *Philosophie* II/1 p. 143 nota; Kroll, *Lehren* 50 s.; véase arriba p. 172 ss. Véanse sobre todo las célebres controversias del platonismo medio en torno a la eternidad del mundo: apud Andresen, *Logos und Nomos* 276 ss.

[9] De los tres argumentos el segundo recurría con más frecuencia. Le había indicado ya Platón, *Tim* 29 *de* y por platónico le daba Sexto Empírico, *adv. eth.* 70. Como Dios es bueno, más aún el Bien, y el Bien pasa por ser el principio creador (cf. si lubet Filón, *qu. deus imm.* 23), con tendencia innata a producir, lógicamente — según una idea formulada ya por los herméticos (CH IV, 1) — Dios ha tenido que producir *ab aeterno*. Si es propio del fuego abrasar, de Dios el obrar: cf. Filón, *leg. all.* I, 44; Clem. Al. *Strom* VI, 159. Así discurría no solo el hermetismo (cf. Kroll, *Lehren* 33 y las notas de Festugière, *Corpus Herm.* t. I p. 161 s.) sino todo el helenismo. Entre los eclesiásticos cabe señalar Atenágoras, *Supplic.* XXVI (cf. Geffcken, *Zwei griech.* 215).

Entre los neoplatónicos, Hierocles, *in Aureum Carmen* v. 1; con relativa insistencia Salustio, *de diis* cc. 7. 13. 17 (cf. Nock, *Concerning* LX ss. LXXXI. LXXXVI ss.; Albino, *Didask.* XIV; Apuleyo, *Plat.* I, 8; Proclo, *in Tim.* 109; ps. Dionisio, *de nom. div.* c. 1). - s. Metodio denunció e impugnó la aplicación práctica de este principio por Orígenes: *de lib. arb.* XXI (véanse las notas de Farges, *Méthode* 182 s.): cf. también s. Max. Conf. *Centurias* IV. c. 3.

Fundamentalmente los argumentos se basan en la correlación de los atributos divinos con el mundo, objeto de su actividad, beneficencia y poder. Alguno de ellos había sido ya esgrimido por Hermógenes[10] : el fundado en la correlación *Dominus/dominium* (= materia). Y dentro del campo eclesiástico, por el mismo Orígenes. No deja de extrañar la actitud origeniana ante un argumento que coincide en el fondo con el suyo propio de la coeternidad *Omnipotens/Omnia*.

El Alejandrino duda de una respuesta satisfactoria por parte de los herejes. Pensaba quizás en el dogma, muy general entre ellos, de la no eternidad del mundo. Ante la pretendida dificultad de los herejes, que no especifica, contrasta la decisión de Orígenes al aceptar las razones alegadas *pro aeternitate*. Pero esta vez, el Alejandrino silencia los argumentos de razón, harto desarrollados por la filosofía pagana, para declarar la eternidad del mundo conforme a su metodología predilecta, con recurso a la regla de fé (« observantes regulam pietatis ») y a la Escritura[11].

A Orígenes no parece le bastara la generación continua del Hijo para legitimar la vida divina anterior a la creación del mundo. Con una intuición, que escapó quizás a los Apologetas, veía muy bien el eterno presente de la divina generación, y coordinaba la cláusula (*Prov* 8, 25) : πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, con *Sap* 7, 25. Pero si entendió la eterna generación del Verbo (= Sophia) por lo que a su continuidad se refiere[12] ¿ qué razón veía para urgir asimismo la eternidad del mundo o de los mundos ? ¿ entendió también él — como parece haber visto s. Ireneo — que la Filiación natural del Señor estaba vinculada en los designios divinos a la filiación adoptiva ?

> Neque enim semel dicam iustum ex Deo natum, sed per singula virtutis opera semper iustus nascitur ex Deo. Hoc autem ut plenius possit probari, etiam de Salvatoris nostri quotidiana nativitate dicamus, liquido id in iustis obtinentes quod in Domino praecesserit. Salvator noster splendor est gloriae[13], splendor autem non semel nascitur, et deinceps desinit nasci : quotiescumque ortum fuerit lumen, ex quo splendor oritur, toties oritur et splendor gloriae. Salvator noster Sapientia est Dei.

[10] Cf. supra p. 153 ss.

[11] Cf. si lubet *Est. Ecles.* 31 (1957) 85 ss. y sobre todo Cadiou, *Jeunesse* 267 ss.

[12] Cf. si lubet, Denis, *Philosophie* 135 ss. ; Arby, *Missions* 177 s.

[13] *Hebr* 1, 3 = *Sap* 7, 25.

> Sapientia vero splendor est lucis aeternae. Si igitur Salvator semper nascitur, et idcirco dicit [14]: Ante omnes colles *generat* me, non ut quidam male legunt *generavit*. Si semper ex Patre nascitur Dominus, etiam tu in similitudinem eius tantum adoptionis spiritum habens, semper generaris a Deo per singulos intellectus, per singula opera, et efficeris filius Dei in Christo Iesu [15] ...

Como quiera, Orígenes no entendió qne la generación eterna del Verbo legitimara ampliamente en la teología de la Iglesia la problemática planteada por la continua actividad, bondad y poder de Dios. Y embarcándose en una ideología peligrosa creyó descubrir en la Escritura otra respuesta.

Dios, según él, parece haber comenzado a actuar ya «ab aeterno» en virtud de su actividad esencial, sobre un mundo, no precisamente sobre el nuestro visible. Así como después de corrompido el mundo actual, vendrá otro y luego otro ... según lo insinúa Isaías [16]: así antes del actual hubo de haber otros, conforme a un pasaje del Eclesiastés [17].

El Alejandrino resuelve el problema mediante la teoría de los mundos sucesivos, probada escriturariamente al modo clásico de la Haggada judía [18]. Ya desde la eternidad actúa Dios su dinamismo, bondad y omnipotencia [19]. De seguro, aunque no lo dice aquí el Alejandrino, mediante el Verbo, energía del Padre [20], a quien pone en ejercicio no sólo por vía intencional con la representación de nuestro mundo actual, sino aun por vía ener-

---

[14] *Prov* 8, 25.

[15] *Hom. IX in Jerem.* c. 4 in fine PG 13, 356 C ss. Damos el texto latino de s. Jerónimo. Véase ibid. el texto griego. Cf. si lubet Denis, *Philosophie* 157.

[16] El argumento de *Is* 66, 22 prueba a lo más la existencia de un kosmos posterior definitivo. Orígenes descubrió en él, a la luz de otros pasajes, la alusión a mundos indefinidos, único modo de legitimar la eternidad del universo.

[17] *Eccle* 1, 9 s. Cf. s. Jerónimo in h. l. PL 23 (II) 391 s.; s. Crisóstomo, *In Matthaeum* 75, 4 PG 58, 691.

[18] Cf. Schoeps, *Theologie* 91. 103; Crouzel, *Origène* 153 n. 38 con el recurso a *Eccle* 1, 9; Feuardent, apud Stieren, *Irenaei Opera* II. 824; Bousset, *Religion Judentums* 28; Wolfson, *Philo* I. 196 s. nota 183; Lobeck, *Aglaophamus* 798 s.

[19] En razón de su vida inmutable: cf. *in Ioh* II, 17 (11) Pr. 75, 2; VI, 38 Pr. 147, 7 s.; *in Ioh* frag. LI Pr. 526, 6.

[20] Cf. si lubet Clem. Al. *Strom* VII c. 2 PG 9, 412 B: véase ibid. 412 A. - Völker, *Clemens* 98 ss.

gética, lanzando por su medio a la existencia uno tras otro — no simultáneos — a los mundos [21].

Ni los textos escriturarios ni la mentalidad de Orígenes reclaman la existencia de infinitos mundos. Había por medio la teoría de los períodos cósmicos, que van repitiéndose indefinidamente [22], reproduciendo con exactitud las fases del « grande año ». La duración de éste cambiaba de unos autores a otros [23] : doctrina muy generalizada, sobre todo entre los Estoicos, que provenía quizá del Oriente [24].

Ninguna razón hay para creer que Orígenes la modificase en todo por su cuenta [25], multiplicando indefinidamente los mundos y siglos, sin período fijo. La misma idea pobrísima que se había formado de la Omnipotencia divina limitándola a un número finito de substancias intelectuales [26], le llevaría a limitar el tiempo, enseñando la repetición periódica de un ciclo determinado de años [27].

---

[21] ¿ Pudo tal ideología venirle a Orígenes de su maestro Clemente ? Focio (*Bibl. Cod* 109) acusa a Clemente de haber enseñado en sus *Hypotyposeis* la pluralidad de mundos, antes de Adán : doctrina que no consta en ninguna de sus obras conocidas (lo notó ya Zahn, *Suppl. Clementinum* 143). Cf. Denis, *Philosophie* 142 ; Werner, *Entstehung* 114, 37.

[22] Cumont, *Fin du monde* 56 ss. - Para Orígenes cf. *de Princ.* III, 5, 2 K. 272, 13 ss. Elementos para el cálculo del « grande año » origeniano asoman en s. Metodio, *de creatis* IX PG 18, 344 AB.

[23] Cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie* 39 ; Cumont a. c. 57 ; sobre todo Boyancé, *Songe* 160 ss.

[24] Véase la bibliografía de Boyancé, *Songe* 161 n. 2. Cf. si lubet, Peterson, *Eis Theos* 99 ss. y sobre todo Spanneut, *Stoïcisme* 357 ss. 360 n. 73 (bibliografía).

[25] Decimos *en todo* ; en algo sí la modificó. El Alejandrino daba a la iteración un significado pedagógico. La iteración exacta de períodos no tenía razón de ser. De un período a otro, el alma necesitada de purificarse iría modificando su trayectoria, hasta merecer el descanso definitivo, corrigiendo las imperfecciones de anteriores vidas : cf. *Com. in Roman.* VIII, 12. Otros lugares apud Hal Koch, *Pronoia* 92 s.

[26] *De Princ.* II, 9, 1 K. 164, 1 ss. 13 ss. : « Certum est enim quod praedefinito aliquo apud se numero eas fecit ; non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconprehensibile erit » : véase Harnack, *Dogmengesch.* I. 668.

[27] A la manera del *Apocalipsis de Hystaspes* que tanto influyó en elementos cristianos : cf. Cumont, *Fin du monde* 64 ss.

La trayectoria de sucesos (cósmicos) [28] a partir de la actividad inicial del Verbo hasta la *apokatástasis* final, habría de repetirse periódicamente. En la Sabiduría personal se hallaría representado intencionalmente un solo período cósmico. El Logos se encargaría de iterarlo a su hora, para que Dios tuviera eternamente algo sobre que actuar, siendo benéfico y omnipotente, fuera de Sí.

A tan atrevidas conclusiones lleva sin esfuerzo la respuesta origeniana al problema sobre la actividad de Dios anterior a la creación del mundo. Yo no creo demasiado que Orígenes las haya aceptado a todo lo largo de su carrera literaria [29]. Probablemente las adoptó en *de Principiis* por influjo judío. Su inconsistencia se descubre al quererlas coordinar con la doctrina del mundo eterno, intencionalmente vinculado al Verbo (= Sophia).

Como quiera, no veo yo manera de coordinar todas las explicaciones origenianas. Tampoco nos importa mucho aquí. Todas ellas encierran no obstante un substrato que conviene destacar. Orígenes discurre siempre vinculando la Sabiduría personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generación del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomía propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Orígenes mejor definida que en ninguno de sus contemporáneos ; pero las múltiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generación natural del Verbo y la libertad de la generación intencional del mundo en El. Los límites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el Alejandrino. Y este punto resulta tanto más sintomático, cuanto le hubo de plantear alguna vez, y no supo dar respuesta satisfactoria, deslindando los dos órdenes divino y creativo.

¿ Era igualmente necesaria la creación del mundo, y la generación del Verbo creador ? ¿ Era igualmente libre ? ¿ Supo el Alejandrino prescindir de la problemática filosófica coetánea, para llevar por un lado la teología del Verbo y por otro la cosmología ? la respuesta definitiva ha de hallarse en otra parte : al estudiar la índole de la generación misma del Verbo [30].

---

[28] *Cósmicos* : lo añadimos para salvar la función pedagógica dada por Orígenes a la teoría. Lógicamente no podía él hablar de sucesos morales, éticos, matemáticamente repetidos.

[29] Cf. si lubet Koch, *Pronoia* 92 ss.

[30] Cf. más adelante c. V. per totum.

EL IV. TRATADO GNOSTICO DEL CODEX JUNG

En páginas anteriores dábamos por supuesta la no-coeternidad de Padre/Hijo entre los gnósticos. Pero ¿ es sostenible tal hipótesis en toda su generalidad ?

Viene a complicar el problema un escrito gnóstico — cuyo título exacto desconocemos — que hace el número cuatro entre los contenidos en el *Codex Jung*, no ha mucho descubierto [1].

Al comienzo mismo del texto inicialmente mutilado que conservamos, leemos así :

> Il convient que nous commencions par le Père — lui qui est la racine du Tout, au sujet de qui nous avons reçu la grâce de déclarer qu'il existait avant que rien n'existât encore, si ce n'est lui seul [2].

El título de Padre para el Dios Supremo, en absoluto, no dice nada en pro ni en contra de la coexistencia del Hijo. Los elementos mismos descriptivos que siguen a continuación, parecen más bien — al menos en sentido obvio — subrayar su soledad y unidad absoluta, igual que la del Dios trascendental y Primero, de todas las Gnosis.

> Le Père est un seul (εἷς καὶ μόνος?), en tant qu'il est à la manière d'un nombre, car il est le premier et le seul.

La cláusula no subraya simplemente la unidad numérica del Padre, sino su índole de Mónada, manantial por lo mismo de los demás números virtualmente contenidos en El, como primero de la serie [3].

Si el Padre así mencionado es la Mónada o comparable a la Mónada — sólo (μόνος) en cuanto Mónada — tal concepción nos lleva instintivamente a identificarlo con el Padre de que nos habla s. Hipólito en su noticia de los valentinianos :

---

[1] Mi estudio tiene por base la versión y elementos publicados, parcialmente, por Puech-Quispel en *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, VC IX p. 65 ss.

[2] Apud Puech-Quispel VC IX p. 72.

[3] Es la explicación dada ya por Puech-Quispel l. c. p. 77.

> Hay según estos (= los valentinianos) como Principio de Todo una Mónada ingénita, incorruptible, incomprensible, inconcebible, fecunda (γόνιμος) y causa de la generación de cuanto viene al ser. A la Mónada predicha la denominan ellos Padre [4].

La identificación entre el « Padre » del IV tratado y el de los valentinianos de s. Hipólito parece clara. Y por lo mismo su identidad con el Bythós de los valentinianos de s. Ireneo [5].

Mas hay aquí otro problema para nosotros más significativo. El autor anónimo del IV tratado no se contenta con subrayar la índole de Mónada o de soledad inicial del Padre. Aunque sólo (μόνος), el Padre no parece estar contento con su soledad, y requiere compañía. Su misma paternidad reclama un Hijo. Posee una Soledad fecunda, esencialmente orientada a la generación.

> Il n'est pas cependant comme quelqu'un qui serait seul [6]. Sinon (ἤ), comment pourrait-il alors être père ? Car (γάρ) le nom de « père » implique celui de « fils » [7]. Mais (ἀλλά) l'(être) unique qui est seul père était comme une racine par rapport à un arbre, avec des branches (κλάδος) et des fruits [8].

El anónimo define el significado de la paternidad divina. Dios no es solo Dios. Es además « padre » y como tal fecundo, a manera de una Raíz de que salen las ramas y los frutos. Así como las aguas primigenias eran fecundas — el propio s. Hipólito las denominaba γόνιμον ὕδωρ[9]— así también la substancia divina contiene en su interior una fecundidad infinita [10].

---

[4] Hippol. *Ref* VI, 29, 2 (155, 22 ss.) : cf. Timeo Locro, apud Stob. *Eclog.* I. 16, 14 ; Zacarías de Mitilene, *de mundi opificio* PG 85, 1096 C.

[5] *Adv. haer.* I, 1, 1.

[6] Literalmente : « tout en n'étant pas a la manière d'un seul ».

[7] Literalmente : « Car, tout père, un nom le suit, celui de fils ».

[8] Apud Puech-Quispel l. c. p. 72 : cf. *Apokryphon Ioh.* ed. Till 56, 17 ss.

[9] *Ref* X, 33, 6 (289, 22 ; ed. Nautin, *Hippol. et Josipe* p. 115, 6). Cf. para la fecundidad de las aguas primigenias el fragm. hermético de s. Cirilo, *cont. Iulian.* I, 552 D (ed. Nock en *Corpus Hermeticum* t. IV p. 132) : ibid. p. 133, 8. — Puede verse Nock, *Concerning* LIII n. 62 ; J. Kroll, *Lehren* 55 s. — Cf. si lubet Zaehner, *Zurvan* 73. 79.

[10] Cf. también *Sophia JCti.* ed. Till 215 (87) 15 ss. « Der seiende Geist (se refiere a la substancia primigenia de Dios) war ein Zeuger mit einer wesenzeugenden (— οὐσία) und formgebenden (— μορφή) Kraft, damit sich

La cláusula del Anónimo concuerda — lo han visto ya muy bien Puech/Quispel [11] — con otra de los mismos valentinianos de s. Hipólito, que insisten igualmente en la fecundidad nativa del « Padre » :

> El Padre era sólo (μόνος) ... descansando por su cuenta — sólo — en Sí. Pero como era fecundo (γόνιμος) parecióle un buen día (ποτε) engendrar lo que tenía en Sí de más hermoso y perfecto y sacarlo a luz. Pues no era amigo de la soledad. Era efectivamente todo El amor, y como el amor no es amor, mientras no haya el objeto amado [hubo de engendrarlo]. Así pues el Padre, estando como estaba sólo, emitió y engendró por sí mismo a Nous y Aletheia [12].

Las líneas del Anónimo por sí solas, y sobre todo por su analogía con las de los valentinianos de s. Hipólito, plantean una cuestión de sumo interés, derechamente relacionada con nuestro tema. Supuesto que Dios es Padre, y como tal dice relación al Hijo ¿ qué relación guarda con él ? ¿ relación de coeternidad en su ser real ?

Puech-Quispel se pronuncian por una coexistencia (resp. coeternidad) real entre Padre e Hijo. « L'argument est simple, *escriben* [13], la dénomination, la notion de « père » est logiquement relative à celle de « fils » ; attribuer à quelqu'un le titre ou la qualité de « père » implique, de toute nécessité, que ce père a un fils, suppose l'existence d'un fils. L'auteur du traité s'appuiera là-dessus pour en déduire, au premier chef, qu'il y a un Fils de Dieu, le Monogène, engendré — et de toute éternité, sans doute — par le Père [14]. Il raisonne ainsi comme le feront plus tard en pareille matière des théologiens de la Grande Eglise : Tertullien, entre autres, et surtout Origène et ses disciples plus ou moins proches ».

No todos subrayarían semejantes líneas. La noción de Padre es sin duda lógicamente relativa a la de Hijo ; pero el problema está en si el autor del tratado llama Padre al Principio Supremo,

---

offenbare der grosse Reichtum, der in ihm ist ». Véase ibid. ad calcem la variante de CG I ; y Proclo, apud Koch, *ps. Dionysius* 245.

[11] 1 c. p. 76.

[12] Hippol. *Ref* VI, 29, 5 (156, 11 ss.).

[13] Cf. VC IX p. 77 s.

[14] Más tarde (a. c. p. 90) mitigan la frase : « la génération du Fils est, semble-t-il, une génération éternelle ».

por su *generación actual ab aeterno* : o le llama así por su *fecundidad actual ab aeterno.* En el primer caso la interpretación de Puech-Quispel se impone sin género de duda. ¿ Pero en el segundo ?

Tal distinción podría parecer arbitraria. Recordemos no obstante el recurso de Orígenes al tratar de justificar la correlación inherente al nombre « Omnipotens ». Arrancando de la teoría de los « correlativos » el Alejandrino acaba contentándose con la relación *intencional* entre Dios y las creaturas representadas « per praefigurationem » en su Sabiduría personal. Dios es Omnipotente, y como tal dice relación — a nuestro modo — al « Omnia » ; pero se explica con suficiencia por el dominio de Dios sobre el « Omnia » intencionalmente representado en su Hijo. Y se resuelve prácticamente en la única relación real entre el Padre y el Hijo (*resp.* entre Dios y su Sabiduría real) o en la relación intencional del Padre a las creaturas prefiguradas en el Hijo [15].

Recojamos esta última relación. El Anónimo del IV tratado — igual que los valentinianos de s. Hipólito — conciben a Dios *actualmente* fecundo. Tal fecundidad actual, concebida como la fecundidad de una Raíz de árbol, que virtualmente contiene ramas y frutos, es si se quiere necesaria y eterna. Pero puede adoptar dos formas : una fecundidad que lleve *necesariamente* a Dios a la generación *inmediata actual* ; o que le lleve simplemente *cuando El guste* a actuarla mediante la generación libre, sea temporal o eterna.

Tampoco aquí hablamos de memoria y con categorías preconcebidas. Tertuliano — invocado por Puech/Quispel — decidido partidario de la generación *no-eterna* del Hijo, se representa a Dios planeando ab aeterno con su *Ratio* en torno a la creación, sin concebirla aún concretamente. Dios vive ab aeterno con su Logos (= Ratio) vuelto hacia Sí, en posesión de una fecundidad, que solo se actúa antes de la creación, concibiendo primero y luego engendrando al Verbo, virtualmente contenido en su *Ratio.*

---

[15] También para Plutarco, igual que para Platón, la Bondad de Dios era la causa del mundo (*de anim. procr.* IV ss.) y sin embargo el mundo no era según él eterno. Lo mismo sostenía Atico, apud Euseb. *Praep. Ev.* XV 801 b ss. ed. Baudry 14 ss. (cf. si lubet Andresen, *Logos und Nomos* 280 ss.). — *Mutatis mutandis*, Atenágoras, *de res. cadaver.* XII ed. Schw. 62, 9 ss. y *Suppl.* X ed. Schw. 11, 11 ss. La correlación *Dios Bueno/Mundo* no requería la actuación eterna de la bondad divina, sino cuando Dios quisiera. — Recuérdese asimismo el equívoco latente en la Omnipotencia divina (παντοκράτωρ ≠ παντοδύναμος), supra p. 169 ss. n. 14.

Si Dios, fecundo *ab aeterno*[16], quiere engendrar libremente *ab aeterno* o *in tempore*, lo podrá quizás hacer[17], pero por razón de su fecundidad actual no está necesitado a dar a luz al Hijo; ni su paternidad todavía solo incoada, mediante la concepción o posesión virtual del Verbo en la *Ratio* divina, implica la existencia real del Hijo perfecto, y por ende su coexistencia: menos su coeternidad existencial. Implica solamente la coexistencia de Dios y su Razón, que abusiva — no estrictamente — se pueden llamar Padre e Hijo[18].

También la creación se hallaba virtualmente contenida según Orígenes en la Sabiduría (= Hijo) de Dios, mas no por eso existía en la forma propia, sino en la intencional de la Sabiduría, única según El real y verdaderamente coexistente con el Padre. Léase a esta luz lo que dice el autor del tratado IV:

> Il (= Dios) n'est pas cependant comme quelqu'un qui serait seul[19]. Sinon, comment pourrait-il alors être père ? Car le nom de « père » implique celui de « fils »[20]. Mais l'(être) unique qui est seul père était comme une racine par rapport à un arbre, avec des branches et des fruits[21].

La analogía misma de la raíz del árbol, particularmente valorada por los Docetas de s. Hipólito[22] mediante la compara-

---

[16] Véanse algunos testimonios posteriores, más explícitos, de s. Cirilo Alej. y otros, apud D. Petau, *de Deo* lib. III c. 2 § 9.

[17] Cf. tamen lo dicho arriba p. 174 ss.

[18] En su *adv. Prax.* 5 ss. Tertuliano desarrolla el siguiente esquema: A) *Ab aeterno* viven Dios y su Razón (esencial), con una simultaneidad análoga a la del alma y la inteligencia. - Según J. Stier (*Logoslehre* 90): « Der Logos (ratio, sermo) als Vernunft, zu welcher als Subjekt das göttliche Urwesen gehört, der ideale Inbegriff der Gedanken Gottes seiner künftigen Welt ». B) *Ab aeterno* se establece el diálogo entre Dios y su Razón, en torno a un mundo real futuro. - Es según Stier (ibid.) « Der Logos (ratio, sermo) als zweites Subjekt nächst resp. in dem göttlichen Urwesen mit welchem das erste Subjekt, das göttliche Urwesen, die Gedanken einer künftingen realen Welt konferiert ». C) *Ante tempus*, del diálogo entre Dios y su Razón procede en el seno mismo de Dios (cf. *Prov.* 8, 22), como segunda persona, *Sophia*. D) En signo posterior a la concepción de Sophia (cf. *Prov.* 8, 25) nace *extra Deum*, con generación perfecta el Verbo Hijo de Dios. Cf. si lubet Spanneut, *Stoïcisme* 313 y n. 69.

[19] Cf. Rosenmeyer, *Quaestiones tertullianeae* 7 ss.

[20] Lit.: « Car, tout Père, un nom le suit, celui de fils ».

[21] Apud Puech-Quispel VG IX p. 72.

[22] *Ref* VIII, 8, 3 s. (226, 7 ss.).

ción con la simiente de la higuera que produce tronco, ramas, hojas y frutos [23], confirma nuestra interpretación. Dios es Padre *ab aeterno*, mas no en sentido estricto [24], sino « per eminentiam », por cuanto está sobre toda paternidad, y contiene en sí virtualmente todas las cosas, que solo podrán actuarse cuando se disponga a proferir libremente « ante tempus » a su Unigénito Nous.

Los términos y cláusulas de *teología negativa* del tratado IV confirman desde otro punto de vista cuanto vamos diciendo [25]. Todas ellas hablan de un Ser incógnito, el Theos Agnostos. Ningún otro se deja ver, en coexistencia y coeternidad con El. Puech-Quispel saben muy bien la diferencia establecida por algunos valentinianos entre la Monotes-Henotes y el matrimonio eónico siguiente Hen-Monas [26], y conocen las páginas consagrada por el P. Festugière [27] a algunas especulaciones aritmológicas coetáneas al gnosticismo. Pero han dejado escapar una modalidad, a mi entender, sintomática. Monas es respecto a Monotes, lo que Hen respecto a Henotes : un *concreto* en oposición a su *abstracto*. Como tal concreto, supone además del abstracto que hace de forma [28], un substrato al que determina. Por donde

Monas = Monotes + substrato.
Hen = Henotes + substrato.

La Mónada supone un estadio posterior al primigenio de Dios. Y como viene identificada por los valentinianos de s. Hipólito con el Padre — y muy probablemente también por el autor del IV tratado —, supone antes de ella un estadio previo de Monotes o de abstracción. Traduciendo tales dos estadios por el complejo doctrinal íntegro del sistema valentiniano, me atrevería a concluir :

El Padre (= Mónada) de que hablan los valentinianos de s. Hipólito y del tratado IV del *Codex Jung*, equivale al Propator (= Monotes) de Tolomeo [29] considerado no en su estadio

[23] Mejor aún valorada que por los simonianos, no obstante la predilección de éstos por el término mismo de Raíz (ῥίζα τῶν ὅλων).

[24] En el sistema paralelo al valentiniano de s. Hipólito, s. Ireneo ha sabido muy bien retener en su lugar el término *Propator* cf. omnino Sagnard, *Gnose* p. 146 y 296 ss.

[25] Cf. *Codex Jung* p. 52, 34 ss. apud Puech-Quispel l. c. p. 81 ss.

[26] Iren I, 11, 3 = Hippol. *Ref* VI, 38, 2 citados en su artículo de VC IX p. 76 s. nota 21.

[27] RHT IV, p. 20 ss. las citan ibid. p. 77 n. 22.

[28] Mejor *cuasiforma*, incircunscrita precisamente por su índole abstracta.

[29] Cf. Iren I, 1, 1.

trascendental, sino en el período inmediato anterior a la generación del Nous : con su fecundidad actual, eterna, en orden a la generación del Unigénito. Sin perder no obstante su índole transcendental, autosuficiente, como quien descansa *ab aeterno* en sí solo ; y sin verdadera necesidad de comunicarse a otro ; dispuesto siempre a manifestarse, llegado el caso, a los demás por puro amor, para darles los tesoros de su conocimiento y amor infinitos.

Por este medio se explican coherentemente las noticias todas valentinianas [30]. Incluso aquellas líneas del tratado IV que a alguno pudieran hacer dificultad [31] :

> Dieu est le seul à se connaître. Il est le seul qui se connaisse lui-même tel qu'il est, dans sa forme, sa grandeur et sa taille, et il lui est possible de se penser (νοεῖν), de se voir, de se nommer, de se saisir. C'est lui qui est son propre Intellect (νοῦς), son propre oeil, sa propre bouche, sa propre forme (φορμη= μορφή, *forma*) et (il est) celui qui se pense (νοεῖν), qui se voit, qui se parle, qui se saisit lui-même, lui, cet impensable, cet indicible, cet incompréhensible, cet immuable.

Y más tarde [32] :

> Comme nous l'avons dit précédemment, le Père ... se connaît lui-même, s'est engendré lui-même, alors qu'il existait étant en possession d'une pensée, qui est sa pensée propre, son αἴσθησις [33].

Dentro de un contexto fuertemente gastado [34] en el códice :

> De même que le Père est, dans l'unicité, celui avant lequel il n'y avait pas d'[autre] père ni d'autre inengendré, de même, également, [est le Fils (?)], au vrai

---

[30] Para la correlación Amor/Amado de *Ref* VI, 29, 5 que arriba mencionamos, más adelante p. 309 s. Entretanto véase *Sophia JCti* ed. Till 217 (88) 2 ss. : Zufolge seiner Güte (— χρηστός) und seiner Liebe (ἀγάπη) wollte er (= Gott) durch sich selbst Früchte (καρπός) hervorbringen, damit er nicht allein seine Güte (—ἀγαθός) geniesse (ἀπολαύειν), sondern (ἀλλά) (damit) auch andere Geister (πνεῦμα) des Geschlechtes (γενεά), das nicht wankt, Leib (σῶμα) und Frucht (καρπός) hervorbringen ...

[31] *Codex Jung* p. 54, 41 ss.

[32] P. 56, 32 ss.

[33] apud Puech-Quispel 89.

[34] P. 57, 8 ss.

> sens du mot : avant lui, il n'y en a pas d'autres ; pas d'autres, non plus, après lui ... Comme le Père qui est unique[35] et qui s'est manifesté comme étant à lui seul son propre père, c'est ainsi encore qu'est aussi le Fils[36].

La autogénesis del Padre no significa que Dios haya dado a luz al Hijo *ab aeterno*, por tener ya desde la eternidad todo lo necesario para hacerlo. Ni que se siga como efecto necesario, y por ende eterno, de su autocontemplación, autovisión, autoapelación, autocomprensión : todas las cuales son eternas y esenciales a la Divinidad primera. La autogénesis sólo indica que Dios se ha bastado para engendrar a su Hijo por sí solo, mediante el Pensamiento[37] propio, proyectado al exterior o emitido al menos con subsistencia propia. No dice :

a) coexistencia entre el Padre que *ab aeterno* se contemplaba, y lo engendrado ; sino a lo más presupone — como en Tertuliano, y en Tolomeo, Teódoto y todos los valentinianos que conocemos — la coexistencia eterna de Dios con su Pensamiento aún *no-engendrado* ni proferido ;

b) identidad entre el generante y el generado, sino entre el Pensamiento interior de Dios y el exterior, proferido antes del tiempo libremente por Dios : identidad esta última personal, no absoluta, pues mientras el Pensamiento interior era inmanente y no tenía subsistencia propia, el exterior era prolaticio con subsistencia propia, y como tal, Hijo perfecto de Dios.

La coexistencia entre el Dios generante y el Pensamiento *engendrado* no se demuestra eterna. Comienza cuando Dios se decide a proferir al exterior su Pensamiento o Logos interno.

Sólo es eterna la coexistencia entre Dios y su Pensamiento esencial.

Sobre otras nociones afines habremos de volver más adelante. Resumamos aquí los elementos del IV tratado del *Codex Jung*, por lo que a las relaciones *Dios/Pensamiento*, *Padre/Hijo* se refiere.

Ni el tratado mismo, ni sus analogías con los valentinianos de s. Hipólito[38] prueban que haya habido nunca entre los valen-

---

[35] Lit. : « un seul ».

[36] P. 57, 40 ss. apud Puech-Quispel VC IX p. 91. Véanse allí mismo algunas referencias a lugares análogos contemporáneos.

[37] Cf. la *Ratio* tertulianea y la *Ennoia* valentiniana.

[38] *Ref* VI, 29 ss.

tinianos, defensores de la coeternidad del Padre y del Hijo. El autor del tratado subraya ciertamente la fecundidad eterna de Dios, a quien denomina Padre y describe en ocasiones orientado hacia el Hijo. Pero tal correlación no supone la *coexistencia* real de ambos. Supone la de Dios con su Pensamiento eterno, y por ende — igual que en Tertuliano — la coeternidad de Dios y su Razón inmanente. Pero como el Verbo ha de ser proferido para pasar a ser Hijo, así también el Pensamiento eterno de Dios. Lejos de afirmar la generación eterna del Pensamiento divino, el tratado IV contiene varios indicios — incluso el paralelismo con los valentinianos de s. Hipólito — que enseñan lo contrario : a saber, que Dios profirió o engendró *ante tempus* a su eterno Pensamiento. Así v. gr. la significación del μόνος (resp. γόνιμος) con la distinción entre la *fecundidad actual*, necesaria, eterna y la *generación* actual ; la analogía del Padre con la raíz del árbol, favorable más bien a la idea de una posesión virtual de lo que germinará luego al exterior, mediante la generación del Logos, y no a la coexistencia eterna entre la raíz y las ramas o frutos ; los términos de teología negativa usados en otras ocasiones para describir, sin mención de otro alguno, las propiedades del *Theos Agnostos* ; la filosofía inherente al concepto del Padre = Mónada, en contraste implícito con el de Propator = Monotes, y por ende la diversidad de estadios que impone la diversa terminología usada por los valentinianos de s. Ireneo y los de s. Hipólito. Todos son indicios que fuerzan a mantener como una constante gnóstica, no simplemente valentiniana, la coeternidad de Dios con su propio Pensamiento interior, y la *no-coeternidad* de Dios-Padre, con Dios-Hijo. Aquella se funda en la fecundidad del seno divino que concibe *ab aeterno* su Pensamiento sin introducir por ello ninguna dualidad subsistente. La no-coeternidad del Padre con el Hijo, descansa en que Dios comenzó a ser Padre al proferir fuera de su seno, *ante tempus*, el Pensamiento interior. Los gnósticos — que yo sepa — nunca dicen que Dios no haya podido *ab aeterno* engendrar su Pensamiento ; lo que enseñan claramente es que *de hecho* solo le profirió *ante tempus*, en orden a su propia manifestación al mundo o siglos futuros. El tratado IV no parece haga excepción a esta doctrina.

CONCLUSION Y SINTESIS

En sus admirables estudios trinitarios, el P. de Régnon dedica unas breves páginas a la índole eterna de la Paternidad [1], sin estimar necesario recoger la problemática a que dió lugar en los primeros siglos. « Dios es Padre, escribe, y no es Dios antes que Padre, ni aun por prioridad de razón ... Dios es eternamente Padre y su Hijo le es coeterno ».

Formulaba así la doctrina de los grandes Postnicenos. Pero ¿ fué acaso común a los anteriores, y en concreto a los teólogos de las primeras generaciones cristianas ?

Históricamente la primera teología cristiana se presentó a mediados del siglo II con los grandes gnósticos. La Gnosis adoptaba un esquema bastante fijo en sus especulaciones. Sin hablar expresamente de lo trinitario ni de lo económico (resp. cosmogónico) adoptó postura en el arranque mismo del sistema. Dios era el autor de la Economía sobre el universo. Y autor libre. Vivió una eternidad, como Bythós, abismado en su propia contemplación [2]. No era Padre, sino algo superior al Padre. Descansaba en un estadio de infecundidad snblime, sin proferir un solo pensamiento, identificado con su Idea (ἔννοια), sujeto y objeto simultáneos.

Dios antes que Padre, no sólo por prioridad de razón sino de duración eterna, su Paternidad tuvo comienzo y junto con ella su coexistencia con el Unigénito, la correlación Padre/Hijo. Yo no descubro en la Gnosis ningún tecnicismo hecho para distinguir — como más tarde en Proclo, el ps. Dionisio [3] o algunos medievales [4] — entre la eternidad de Dios, la duración « ante tempus » del Pleroma o mundo de los Eones, y el tiempo congénito al mundo sensible. La diferencia sin embargo existía. Dios fué Dios *ab aeterno*, y como tal vivía en matrimonio sublime con el silen-

---

[1] *Études* III. 156-8. No llena dos páginas.

[2] Devorando sus hijos como Saturno según la explicación teológica de Salustio, *de diis* c. IV y de Macrobio, *Saturnal.* I, 8 : véase Nock, *Concerning* XLVI s. ; Pépin, *Mythes* 203 ss. cf. tamen ibid. 158.

[3] Cf. infra p. 389 ss. n. 10.

[4] Cf. S. Th. I q. 10 a. 5 : véase Taylor, *comm. Timaeus* 678 ; Baeumker, *Witelo* 583 ss.

cio de su propia mente (Bythós/Ennoia: Bythós/Sige). Con el Unigénito se inició (ante tempus) la Economía libre de Dios, que *ipso facto* pasó a ser Padre del Unigénito. Desde entonces data la coexistencia Padre/Hijo (= Bythós/Nous : Ennoia/Nous), anterior al tiempo, pero inserta en la eternidad con una duración típica, que prepara la economía temporal. El tiempo apareció con el mundo sensible, y el Unigénito responsable inmediato de ella (a partir de la *creatio secunda*) pasó a ser « Creador Primario » o Universal [5]. Así vino la correlación Creador/Creación sensible (= Demiurgo/Mundo), que invade las fronteras del tiempo.

Los eclesiásticos se apartaron en bloque de la mentalidad gnóstica; pero inconscientemente asimilaron elementos peligrosos, venidos quizá del helenismo. Interesaba estudiar si entre ellos pasó la idea de un Dios superior a toda paternidad. Las consecuencias se adivinan sin dificultad.

Para adentrarnos ahí se ofrecían dos caminos:

1) estudiar la doctrina de algunos apologetas, sobre el doble estadio del Logos (inmanente y prolaticio).

Si en efecto a] el Logos ha sido proferido en orden a la creación, *ante tempus*, y no *ab aeterno*; b] en segundo lugar si esa prolación se identifica con la generación estricta o perfecta del Logos; c] o si el Logos inmanente apareció asimismo en Dios *ante tempus*, en un estadio anterior a la prolación (*resp.* generación perfecta), mas no *ab aeterno*.

Por ese camino vendríamos a esclarecer los tres estadios: Dios en su eternidad, en relación con el Verbo inmanente, y con el Verbo prolaticio. No le hemos seguido, porque la doctrina del doble Logos no aparece explícita en autores de importancia excepcional como s. Ireneo; y sobre todo porque así planteado, el problema dejaría al margen varias controversias del s. II, sumamente interesantes para perfilar la coexistencia (*resp.* coeternidad) entre el Padre y el Hijo.

2) el segundo camino posible, de mayores perspectivas, era determinar directamente dos puntos: a] el significado de la Paternidad en Dios. Entre las innumerables denominaciones divinas figuraba la de *Pater*, sin categoría de verdadero Nombre (ὄνομα), ni privilegio alguno sobre expresiones relativas, tales como Creador, Juez, Luz etc. ... Era una denominación vinculada,

---

[5] A diferencia del « Creador Secundario » o Demiurgo psíquico, que fué instrumento del Hijo en la *creatio secunda*: cf. mis *Est. Valent.* II, 166 ss. y sobre todo 265 s.

como las demás, a un atributo dinámico de Dios en sus manifestaciones al mundo. Dios se denomina Padre o por ser el origen de todo, o por su amor al hombre. Estrictamente era un título tan libre como la creación o el amor en que se fundaba.

De ahí no podía ciertamente concluirse que Dios fuera *Padre* del Verbo, con la libertad con que lo era del mundo o de los hombres, mientras no se probara que la generación natural del Verbo estuvo impuesta por el Amor libre a la creación. b] había que definir para ello la generación del Verbo, como parte integrante de la Economía.

Solo este planteamiento, hoy audaz, nos hubiera retraído de seguir adelante, si no tuviéramos entre los eclesiásticos la teoría de Tertuliano. Tertuliano significaba mucho; pero ¿no podía ser — quizá con Novaciano y algún otro — el único gran teólogo, inconscientemente influenciado por la teoría de la trinidad económica? ¿Cómo llevar el problema v. gr. a un s. Ireneo, testigo al parecer tan irrebatible de la coeternidad del Padre y del Hijo?

Se hacía necesario el estudio de algunos textos difíciles del Santo. S. Ireneo [6] recoge una lección notable de *Gen* 1, 1. Por analogía con un pasaje externamente parecido de los modalistas tertulianeos se ve que efectivamente s. Ireneo admitía la κτίσις del Hijo antes de la creación del cielo y de la tierra, y — a nuestro entender — en orden a ella. El Verbo de Dios fué constituído o consolidado por Dios, lo mismo que en la teología de Tertuliano, como mediador entre el Padre y el mundo.

A título de mediador entre el Padre y los hombres, el Verbo llevaba una misión muy definida: encaminar a éstos a la Visión paterna, a fin que participen de la Vida misma del Padre, poseída por El desde su generación *ante tempus*. De esta forma, el mismo Amor por el cual Dios se dice — según s. Ireneo — Padre de los hombres, sería la razón última de la generación natural del Verbo.

S. Ireneo sólo habla de la actual Economía. En otra Economía Dios se hubiera contentado quizás con engendrar al Hijo para manifestársele a El; aun entonces la consistencia (ἡ κτίσις) del Hijo, hoy libre, como imperada por una Economía no necesaria, tendría que ser asimismo libre, y debida a la voluntad graciosa de Dios.

---

[6] *Epid.* 43.

El Santo no autoriza teoría alguna sobre la preexistencia del Verbo antes de la creación. Expresamente la prohibe reconociendo a Dios por árbitro único de sus misterios, y estimando impropia de El cualquier analogía con el verbo humano. Pero ¿ existía — según él — el Verbo antes de *ser constituído*, en orden a la creación ?

Muchos críticos no temen afirmarlo categóricamente. ¿ No era acaso el Hijo de Dios *coeterno* con el Padre ? Los textos aducidos prueban ciertamente que el Hijo estuvo *siempre* con el Padre, coexistiendo con Dios como su Verbo propio, *coexistiendo siempre* con el Padre, existiendo desde el origen cerca del Padre.

Coexistencia no significa coeternidad. Expresamente indica el Santo la igualdad entre la coexistencia y su presencia cerca del Padre antes de la creación del mundo « semper cum Patre esse » (*resp.* erat) y « esse ante omnem constitutionem ». La coexistencia entre el Verbo (Hijo) y el Padre requiere su presencia mutua *ante omnem creationem, ante mundi creationem.*

Por otra parte, según *Epid.* 43 el Santo enseña al parecer, la *constitución* del Hijo, en orden a la creación del mundo, según tesis clásica de Tertuliano y de los Apologetas. Nunca requiere expresamente la coeternidad estricta, ni por sus argumentos ni por actitud alguna específicamente antignóstica : manteniéndose dentro del pensamiento, a la sazón, ordinario entre los Eclesiásticos.

Padre e Hijo son términos correlativos. Pero como Dios sólo engendra al Hijo « ante omnem constitutionem », su coexistencia tiene inicio ; no « in principio mundi », sino cuando antes de comenzado el mundo, Dios le constituye principio de sus caminos en orden a sus obras.

* * *

Poco tiempo nos ha retenido s. Teófilo Antioqueno. Sus ideas sobre el término *Padre* se compaginan muy bien con la doctrina del doble Logos. En función del lugar clásico de *Prov* 8, 22 ss. el Antioqueno asienta las premisas de la trinidad económica. Dios es Padre del Verbo « ante tempus » para luego serlo de los hombres. Nunca, al parecer, ab aeterno. Al menos, la coeternidad no puede afectar al Verbo prolaticio. El Inmanente plantea en el Antioqueno el mismo problema que en Atenágoras, aunque no con tanta claridad. ¿ Es un Verbo personalmente distinto de Dios o, como la *Ratio* tertulianea, pura expresión de la Racionalidad esencial de Dios ?

Entre los Apologetas, el único que atestigua con evidencia la coeternidad del Logos con Dios es Atenágoras. El análisis de su interesante cláusula descubre sin embargo el equívoco. La dualidad *Verbo Inmanente/Verbo Prolaticio* se resuelve en otra bien significativa *Verbo esencial* (= *Mente*)/*Verbo Prolaticio*, que sólo prueba la coeternidad de Dios con su Verbo esencial, mas no con el Verbo personal. Desaparece así el pretendido contraste de su ideología con la doctrina tertulianea, por lo que a la eternidad del Logos se refiere ; y en su lugar se descubre un elemento peligroso de modalismo : la Mente (Nous) divina viene a ser Padre e Hijo a la vez, en fuerza de su dualismo virtual (en cuanto νοῦς = πατήρ y en cuanto λόγος = υἱός).

* * *

La teoría de los correlativos es independiente de la del doble Logos. Utilizada para demostrar la coexistencia de los términos reales, se presta a infinidad de aplicaciones. A Hermógenes le servía para su teoría de la materia eterna. A Orígenes para su extraña opinión del mundo inteligible (τὰ πάντα) eterno. En ambos casos el argumento descansa en el término παντοκράτωρ (resp. κύριος) que indica el *ejercicio actual del dominio.* No pudiendo haber dominio actual, sin algo sobre que dominar, el título de παντοκράτωρ (= κύριος) requiere la coexistencia del mundo (= Materia eterna ; Materia Inteligible) con Dios.

La correlación no interesa aquí tanto como la reacción que la postura de Hermógenes provocó en Tertuliano. El africano creyóse obligado a subrayar que no obstante la correlación Padre/Hijo, Dios fué antes Dios que Padre. *Pater* dice para Tertuliano esencial relación al Hijo ; y viceversa. Mas la paternidad de Dios tuvo su principio.

En pugna más tarde contra Praxeas, el africano estudia las fases por donde Dios viene a ser Padre del Verbo. Conjugando ideas fundamentalmente estoicas — así la analogía del Logos (Ratio) y Logos (Sapientia = Sophia) y Logos (Sermo) llevada por los trámites de la psicología griega — con elementos exegéticos escriturarios (*Prov* 8, 22 ss. ; *Ps* 44, 1), nos ha dado los preliminares de la relación Padre/Hijo, distinguiendo expresamente su coexistencia *ante tempus*, de la coeternidad divina con la *Ratio.*

* * *

Contrariamente a los valentinianos, Orígenes defendió la eternidad de la generación divina, con argumentos análogos a los esgrimidos por Hermógenes para la materia eterna. Pero se excedió tratando de probar la eternidad del mundo inteligible. Merecía estudio la índole y eficacia del argumento *ex correlatione terminorum*, y sobre todo *ex immutabilitate Dei* el más profundo y fundamental. En torno a la actividad divina anterior a la creación habían planteado los filósofos una cuestión, cuya problemática descubre las diferencias entre la solución origeniana, la de s. Ireneo, y la valentiniana. De las tres, sólo la origeniana reclama la coeternidad de Padre/Hijo, y *per excessum* la de Verbo/Mundo inteligible, en atención a la actividad continua del Verbo *ad extra*, como creador e intermediario entre el Padre y las creaturas. S. Ireneo se niega a declarar la actividad divina *ante creationem*, contento con invocar otros misterios aun naturales, escondidos al hombre. Los valentinianos adoptaban una posición intermedia. Sin apuntar como Orígenes la generación eterna del Hijo, ni negarse como Ireneo a descubrir los misterios anteriores a la creación del mundo, construían el Pleroma, para legitimar el tránsito de la eternidad al tiempo. El Pleroma sensibilizaba los preliminares necesarios a la prolación perfecta del Hijo, como Creador y Salvador del mundo ; y juntamente preludiaba el pecado de Sophia y la aparición de lo material en el espacio y el tiempo.

Las tres soluciones se fundan en un pensamiento básico, la libertad de la Economía : que en Orígenes interfiere con la idea platónica del Bien, necesitado a comunicarse a los demás, y con la mentalidad judía (mitad bíblica, mitad oriental) sobre la repetición de ciclos *sine fine*.

Eliminando diferencias accesorias, cuesta poco descubrir dos estadios en la Economía de Dios sobre el mundo ; el de la generación del Verbo, y el de la creación del mundo por el Verbo. Si el primero tuvo lugar en la eternidad, como quiere Orígenes, o simplemente *ante tempus*, Dios fué esencial y absolutamente Dios, mas no Padre. Sólo su esplendidez y voluntad positiva le hizo Padre, como le hizo Creador ; pues la generación del Verbo iba vinculada a la creación. Si la creación fué eterna, hubo de serlo *a fortiori* la generación del Verbo. Si temporal, la generación del Verbo, su preliminar necesario, podía tener lugar *ante tempus*.

* * *

Los valentinianos no ofrecían dificultad especial, hasta la aparición del IV. tratado gnóstico valentiniano del *Codex Jung*. Tolomeo y el autor de ET 6-7 (últimamente el *Evangelium Veritatis*) señalan claramente la no-coeternidad de Dios y su Unigénito. Algunos testimonios del tratado IV. parecen sin embargo admitir la coeternidad de Padre/Hijo, pues invocan expresamente la ley de los correlativos, para demostrar la coexistencia de ambos términos. Por analogía con Orígenes y con los valentinianos de s. Hipólito, hemos apurado el valor de tales testimonios. El anónimo subraya ciertamente la fecundidad eterna de Dios, a quien denomina Padre y representa orientado hacia el Hijo. Pero tanto su terminología como su doctrina general sobre la Divinidad primera, aconsejan interpretar la correlación Padre/Hijo del IV Tratado como una correlación *virtual*, fundada en la fecundidad del Dios μόνος y γόνιμος que sólo pasa a *real* o *actual*, cuando Dios actúa *ante tempus* la fecundidad de su esencia. A juzgar por la comunidad doctrinal con los demás documentos valentinianos, tal actuación parece supeditada a la Economía gratuita de Dios sobre el Pleroma y el mundo. Ninguna fórmula del Anónimo impone la actuación *ab aeterno*.

En conclusión, al examinar entre los más varios autores, y en las más heterogéneas ideologías, el significado íntimo de la correlación entre el Padre y el Hijo creemos haber descubierto en ellos una doctrina muy uniforme. En los siglos primeros la especulación teológica conoció un Dios Unico, infinitamente fecundo, que libremente y *ante tempus* engendró al Verbo para manifestarse por su medio a los demás. Solo Orígenes enseña la generación *ab aeterno* ; aun él, supuesta la Economía libre de su manifestación al mundo. El amor por el cual Dios se hizo Padre del Verbo se integra en el Amor suyo a los hombres. La divinidad del Verbo, Hijo de Dios, subrayada por todos (ortodoxos y heterodoxos), quedaba a salvo, no obstante la insuficiencia de algunas soluciones, que indirectamente la hubieran podido comprometer. Por encima de la valoración puramente dialéctica y filosófica de tan comprometidas soluciones, estaba la exegesis vétero = y neotestamentaria, sobre la procesión del Verbo, heredada de unos escritores a otros, e insensiblemente contaminada con algunas categorías peligrosas del Helenismo. Recuérdese la relación universalmente admitida entre el λόγος iohanneo (*Ioh* 1, 1 ss.) y la σοφία de los Proverbios (*Prov* 8, 22 ss.) ; y el significado unívoco de αρχή aplicado a ambos.

Capitulo tercero

¿MONISMO O DUALISMO INICIAL?

El Dualismo es un concepto manido, pero equívoco. Por lo que hace al Principio inicial del universo puede significar: la coexistencia de dos elementos antitéticos, tales como la Luz y las Tinieblas, Determinante e Indeterminado, Principio activo y pasivo, Dios y Materia etc ...; la coexistencia asimismo de dos principios complementarios (no precisamente antitéticos) unidos entre sí, tales como la Luz y la Vida, Dios y su Pensamiento, Bythos y Sige, el Primer Anthropos y la Primera Mujer etc ...

En ese mismo orden de cosas cabe señalar: la existencia de dos Principios, a partir de un momento dado, variamente definido (v. gr. a partir de la generación de Dios); o también la coexistencia de tales dos elementos *ab aeterno*.

Hablando de las obras gnósticas del *Codex Brucianus*, reconocía C. Schmidt [1] su Monismo absoluto [2]; lo cual no obstante, veía en el proceso necesario del Absoluto la negación de su propia naturaleza, y consiguientemente la irrupción de lo material y del Principio Malo. Por esta vía — siempre según Schmidt — la mentalidad gnóstica establecía un dualismo más o menos crudo, un antagonismo continuo de dos potestades enemigas: el Ser Supremo Primigenio y los poderes mundanos [3].

---

[1] TU 8 p. 423 s. La autoridad de Schmidt en este punto resulta particularmente significativa, porque en palabras suyas — dichas a otro respecto (*Plotins Stellung* 76 ss. y sobre todo 89 donde define al Gnosticismo por el Dualismo oriental) — se funda Bousset (*Hauptprobleme* 91 ss.) para introducir su capítulo sobre el Dualismo de la Gnosis.

[2] « An der Spitze des gesammten Universums steht ein einziges unnennbares Wesen, der Urgrund, der, aus einer Menge vollkommener Attribute zusammengesetzt, ganz in dem Gedanken seines Ich's aufgeht ».

[3] Ibid. 424: « So läuft die ganze Betrachtungsweise der Gnostiker auf die Statuierung eines mehr oder minder schroffen Dualismus, eines fortwährenden Antagonismus zweier feindlichen Mächte, des höchsten Urwesens und der Weltmächte hinaus, ein Kampf, der auf der Welt zum Austrag kommt ».

Yo no discuto el nombre ; pero un Dualismo así resulta muy de segundo orden. Aun cuando la materia y las potestades del mal adopten ciertamente una manera de ser contraria a la de la Luz y potestades del bien, su antagonismo no significa que unas y otras procedan de dos Principios diversos. *Ex supposito* — lo reconoce Schmidt — aun la materia, el Demiurgo, y los poderes del mal vienen por evolución o emanación a partir de un único « Urwesen ». Por otra parte, el sabio alemán advierte en nota [4] cómo algunos gnósticos — que no especifica — otorgaban una existencia eterna a la materia.

Mucho hubiera agradecido la ciencia que esclareciera esto último. Porque sólo los defensores de la materia eterna — independiente, en su ser, de Dios — merecen el título estricto de Dualistas. Y singularmente en torno al Dualismo gnóstico abundan afirmaciones tan equívocas como frecuentes. Así en una obra reciente, de indudable mérito [5] : « Es un hecho generalmente reconocido que la Gnosis es dualista ».

Prescindiendo del argumento de autoridad [6], yo encuentro demasiado vaga cualquier afirmación análoga. Y las mismas autoridades, aducidas en su apoyo, enseñan sin reparo — como Harnack [7] — que un dualismo, riguroso en sus capas inferiores y medias, dimana en su grado supremo de un monismo tan pronunciado y estricto como lo puede ser una especulación arraigada en premisas griegas.

En otras palabras, el Dualismo, sensible en el plano inferior, no significa en modo alguno un estricto Dualismo inicial. Esto es no decir nada. Al plantear el problema del Monismo o del Dualismo estricto hablamos del Inicial. ¿ Proviene el universo de un solo Principio o de dos ?

S. Pétrement trata, con mucha razón, de perfilar el concepto:

---

[4] Ibid. p. 424, 1 : Einige Gnostiker nahmen eine ewige Existenz der Hyle an.

[5] S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947 p. 150.

[6] Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 91 s. caracteriza a la Gnosis por su Dualismo y mitología orientales. Harrack, *Das Wesen des Christ.* = L'essence du christianisme, Paris 1902 p. 207. 216 ss. define la Gnosis, como la introducción de la visión dualista del mundo en el cristianismo ; y en otra parte (Theol. Lit. Zeit. 1908 col. 11), como la filosofía ética y mística del dualismo decidido. Para Jonas, *Gnosis* I p. 5 la posición fundamental de la Gnosis es un dualismo anticósmico y escatológico.

[7] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[5] I p. 261.

hay una primera oposición entre la materia y lo divino [8], y otra — más específica — entre el *mundo* y lo *divino*. La primera « no es propia (peculiar) del gnosticismo ; se halla en la mayoría de los filósofos griegos » [9]. « La oposición propiamente gnóstica es la segunda, la oposición entre el mundo y Dios » entendiendo por *mundo* todo aquello que se distingue del Dios único, bueno y trascendente [9a], sin excluir a los dioses del Kosmos griego ni elementos algunos superiores a la materia, pero contradistintos del Dios Bueno (Agnostos ?).

En otros términos, el Dualismo gnóstico — siempre según Pétrement — consiste en la oposición entre el Theos Agnostos y todo lo demás. La oposición Materia/Dios resulta demasiado sabida y de un antagonismo vulgar. El elemento típicamente gnóstico estuvo en ampliar el contraste hasta colocarlo en la oposición entre el Dios Bueno y todo lo que no es El, entrando en la cuenta dioses, astros, espíritus, almas etc ...

Muy discutible resulta el concepto así definido : a) supone probado el dualismo gnóstico ; b) simplifica demasiado el triadismo del kosmos en Gnosis tan significativas como las de los Ofitas, Naasenos, Peratas, Barbelognósticos, Valentinianos, Basilidianos etc. — de manifiesta comunidad doctrinal [10] — en todas las cuales quedaría por resolver la índole *divina* o *mundana* del reino *autogenes* ; c) semejante concepto plantearía a su vez un problema tan difícil como el que trata de resolver : a saber, por qué se ha de ampliar el pretendido dualismo filosófico *Materia/Divino* al dualismo sedicente gnóstico *Mundo/Dios*. No vale un concepto, mientras no esté legitimado. Y yo no veo que ninguno de los dos dualismos pueda legitimarse, mientras no planteemos el problema a base de nociones más elementales.

Ante todo interesa poco — mientras no se pruebe dependencia — que la mayoría de los filósofos griegos fueran dualistas en su oposición Materia/Divino [11]. La cuestión, planteada entre las

---

[8] Si se quiere entre la Luz y las Tinieblas, entre lo Alto y lo Bajo : cf. Pétrement o. c. 150 s.

[9] O. c. : « Ceux-ci considèrent, en effet, que le divin est en quelque façon incompatible avec la matière, et que de même qu'il n'est pas matériel, de même la matière n'en dérive pas » (p. 150).

[9a] Cf. H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien* p. 6 citado y aprobado por Pétrement o. c. p. 151.

[10] Cf. Baynes, Treatise 20.

[11] Cf. Plutarco, *Isid. et Osir.* c. 46 ss. ; Calcidio, *Com. in Tim.* c. 273 ss. (ed. Mull.) ; Timeo Locro, *de anima mundi* c. 1 (ed. Mull.) : cf. Kroll, *Lehren* 120 ss.

varias Gnosis, ha de resolver previamente si en efecto existió el Dualismo Inicial, sea cual fuere: entre la Materia y lo Divino, entre la Luz y las Tinieblas, entre el Mundo y el Dios Bueno.

Esta misma actitud nos lleva a situar el problema en la eternidad, en el comienzo de la existencia misma del elemento o elementos primigenios.

La distinción Materia/Dios podrá o no ser eterna. Si no lo es, tampoco importa aquí nada: un dualismo meramente temporal sólo interesa por las premisas que haya tenido a partir de la eternidad; en el supuesto de la Materia no-eterna, podrá *indirectamente* interesarnos cómo pudo venir la Materia de un principio único divino [12].

Si la distinción es eterna, entra de lleno en el problema, porque tenemos ya aquí el Dualismo Inicial, de donde vendrán más tarde por evolución los elementos temporales.

* * *

Es posible que los documentos cristianos, únicos que nos toca estudiar, lleven a admitir un Dualismo muy diverso del de Materia/Dios o Mundo/Dios. Quizá desemboquen algunos de ellos en una Díada Inicial eterna y divina: entre Dios y su Pensamiento, entre el Pneuma divino y su Razón, entre Bythos y Sige. También este Dualismo nos interesa, aun cuando no es el estricto de que ordinariamente hablamos. Entre los gnósticos resulta de importancia capital, porque puede señalar el arranque del mundo a partir de una actividad común, cuya secreta índole quizá se anuncia en la terminología misma empleada por los documentos.

Un reparo aflora fácilmente tratando de los mitos gnósticos. En la exegesis del *Timeo* la mayoría de los platónicos enseñaban

---

[12] Así v. gr. en los *Secretos de Enoc* ed. Vaillant p. [14] s. el dualismo Adoil-Arouchaz salido de las « profundidades » (el abismo del *Gen* 1, 2) es un dualismo derivado. El primigenio sería el dualismo Dios-Abismo. Pero el Abismo ¿ proviene a su vez de Dios ? Aquí estaría el problema. La índole judía del escrito favorece la tesis monista. El Abismo nacería por creación divina (*Gen* 1, 1).

Tal Dualismo resulta general en el « Spätjudentum ». En los escritos de Qumran figura sólo el dualismo derivado o relativo (cf. Nötscher, *Qumran = texte* 84 n. 13. 87 ss. ; para el dualismo mitológico y bíblico cf. ibid. 80 ss. ; Burrows, *Dead Sea Scrolls* 374 ss. si lubet 255 ss.).

En el Irán y concretamente en el Zervanismo los dos principios bueno y malo proceden de uno único (Zurvân) : cf. Nötscher, *Qumran = texte* 86 ss. y sobre todo Zaehner, *Zurvan* 4 s.

la doctrina de Xenócrates, según la cual Platón había adoptado el lenguaje mítico — para la creación y formación del mundo — simplemente « por razones pedagógicas » (θεωρίας χάριν) [13].

Tal modo de explicar mediante la cronología fenómenos intemporales se generalizó entre los neoplatónicos. Plotino formula el principio con toda claridad. Según él « la genesis temporal (ἡ ἐν χρόνῳ) no ha de estorbarnos el raciocinio que hacemos en torno a los seres eternos. Sólo de palabra acomodamos a ellos la genesis, para dar a entender la causalidad y el orden » [14]. Por tratarse de una manera de hablar, no convendría tomar literalmente las palabras de Platón, ni trazar conforme a ellas un esquema cronológico de sucesos. Todos se realizan fuera del tiempo. No hay entre ellos uno primero [15] y otro segundo. Los sucesos se verifican sin limitación alguna externa, impuesta a la voluntad de Dios. Dentro por consiguiente de la causalidad y dependencia fijada por Dios, de unos a otros.

Aplicada esta interpretación a los sistemas gnósticos, las consecuencias serían gravísimas. El desarrollo, a partir del Primer Principio, de los elementos representaría simplemente una proyección lineal de elementos contemporáneos. Los seres más antagónicos serían simultáneos ya *ab aeterno*. Habría dualismo y aun triadismo inicial ; y toda la multiplicidad de elementos supratemporales proyectados linealmente — por una retroversión de la letra a su único legítimo sentido — habría de tornar a un único plano sin historia.

Esta dificultad es más aparente que real. Aun prescindiendo de que la interpretación de Xenócrates no fué admitida por Plutarco ni por Attico[16] — dos autores que influyeron sensiblemente en la atmósfera coetánea a nuestros grandes gnósticos — hay una razón que la elimina de raíz.

El verdadero Dualismo no depende de lo cronológico. Basta que uno cualquiera de los elementos deba a otro su existencia, aunque sea coetáneo con él, para que desaparezca el Dualismo estricto. Sin embargo prescindiendo de Platón mismo [17] yo estoy

---

[13] Cf. Plutarco, *anim. procr.* 3 (θεωρίας ἕνεκα) ; Calvisio Tauro apud Joann. Philop. *de aet.* ed. Rabe 187, l. 5 ; 188, 6 ; 224, 1 (διδασκαλίας χάριν resp. σαφηνείας χάριν). Véase en cambio la actitud personal de Plutarco y Attico infra p. 275 ss. ; entretanto el resumen de Baudry, *Atticos* p. XVII s.

[14] *Enn.* V, I, 6, 19 ss.). Cf. Pépin, *Mythe* 191.

[15] Cf. Taylor, *Plato* 443 s. ; *Com. in Tim.* append. IV pp. 678 ss. y 349 ss.

[16] Plutarco, *anim. procr.* 3 ; Attico, apud Euseb. *praep. evang.* XV, 6, 4 : cf. Andresen, *Nomos* 281 s.

[17] Sin llegar al caso extremo del pagano Hierocles que enseña como

dispuesto a admitir que aun los partidarios de la creación temporal del mundo (Plutarco, Attico, el Anónimo de Diógenes Laercio)[18] enseñaban decididamente la eternidad de un substrato material, dotado de un *Anima mundi* que le mantenía en continuo, desordenado, movimiento[19] antes aún de la intervención creativa del Demiurgo. Aceptando a la letra las enseñanzas del maestro no parecen haberse preocupado de investigar el origen de este mismo substrato material. ¿ Vino por una emanación degradativa de la substancia divina, a la manera del dualismo pseudoclementino ?[20]

Volvamos a los gnósticos. Resulta enteramente gratuito interpretarlos según la mentalidad de Xenócrates[21]. Desde la producción del Nous (= Unigénito) hasta la consumación de la bienaventuranza todo transcurre en línea recta[22]. El propio Orí-

---

Orígenes la eternidad del mundo y juntamente su origen *ex nihilo* : cf. *de provident. et fato* apud Focio, *Biblioth. Cod.* 214. Hierocles « supone que según Platón Dios es demiurgo de toda la διακόσμησις visible e invisible, la cual — dice — el Artífice la sacó adelante (sin necesidad) de ningún substrato (ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου). Le basta en efecto el querer para dar consistencia a los seres ». Véase Pearson, *Creed* 96 nn. 80 s. Para el tecnicismo de διακόσμησις cf. Jahnius, *Method. Platonizans* II notas 137 y 734; Spanneut, *Stoïcisme* 364, 7 ; 91 s. ; Zeller, *Philosophie* III/1 p. 152 ss.

[18] *Vitae* ed. R. Hicks III, 71 : cf. Andresen, *Nomos* 283.

[19] Plut. *anim. procr.* 6 ss. a base del *Timeo* 30 a ss. y *Leges* 896 c. 898 c. : otros testimonios apud Andresen 282 s. ; Koch, *Pronoia* 270 ss. ; Heintzel, *Hermogenes* 60 ss. ; Waszink, *Observations* 133 ss.

[20] Véase más adelante cap. IX.

[21] Aun en el caso de que el Anónimo de s. Hipólito (*Ref* I, 19, 1 ss. Wendl. 19, 4 ss. : véanse los paralelos citados en el aparato por W.) y el propio s. Hipólito (esto segundo me parece improbabilísimo) coincidieran en la teoría de Xenócrates con Albino, Apuleyo y Calvisio : cf. Andresen, *Nomos* 277 s.

[22] Entre los valentinianos el proceso temporal de las tres fases (hílica, psíquica, pneumática) por donde llega el individuo a la visión divina, corresponde al proceso asimismo temporal de las tres fases (hílica, psíquica, pneumática) de la economía divina sobre el Hombre. El Nuevo Testamento se halla preparado y anunciado mediante el Antiguo, como la iluminación del individuo por su anterior fase psíquica. La misma « reincorporación » veterotestamentaria nunca fué ilimitada ; más aún prenunciaba la venida del Salvador. M. Werner (*Entstehung* 114 n. 37) atribuye a los valentinianos la peregrina idea de que la Encarnación del Salvador se repite siempre de nuevo. Se funda en Clemente Al. *Eclog. Proph.* 23, 3. Puech (*La Gnose et le Temps* 71 n. 17) recoge la sugerencia de Werner sin reparo alguno. - Pero ni la *Ecloga* 23 denuncia el mínimo vestigio de valentinianismo, ni — lo que es más

genes los representa como adversarios del mundo eterno. Indirectamente lo insinúa también s. Ireneo.

Los indicios favorecen con algunas reservas la interpretación histórica de los grandes mitos gnósticos cristianos, articulados en la Escritura. Así parecen haberlos entendido — sin excepción — los eclesiásticos de su tiempo. Han de ser por tanto interpretados en la línea de exegesis platónica de Plutarco y de Attico : partiendo del sentido obvio literal (= de duración lineal) en sus palabras. En este sentido va también nuestro trabajo [23].

---

grave — menciona siquiera la idea que le atribuye Werner. - A lo largo de su hermoso artículo, H. Ch. Puech elimina fronteras entre el Marcionismo y la Gnosis estricta, pasando de un campo a otro y sintetizando con excesiva libertad.

« Le Mythe — escribe muy bien (a.c. 112 s.) — est de l'intemporel articulé. Il raconte des événements, des aventures, mais indatables, et qui se déroulent hors d'un temps concret, quoique d'autre part, ils semblent tenir du temps par leur caractère successif ». Esto se aplica muy bien a los mitos intrapleromáticos, que sirven admirablemente para adoctrinarnos (διδασκαλίας χάριν) sobre las actividades divinas. En cuanto a la procesión del Verbo, ellos nos autorizan a estructurar la psicología divina de una manera segurísima. - Según el mismo Puech (a. c. 110 s.), « la pensée gnostique est, en son fond, une pensée mytique... Elle est incapable de penser rationellement par concepts, ou concrètement, par appréhension, dans leur singularité, des personnes et des événements de l'histoire : les concepts deviennent pour elle des schèmes au contour mal défini... et de leur côté, individus et faits historiques sont sublimés à mi-chemin entre le réel et le symbolique. Le déroulement du temps lui-même s'insère au sein d'une perspective mythique ». Mucha verdad hay en todo esto. No creo empero en la incapacidad de pensar racionalmente, por conceptos, de los gnósticos. El valentiniano ha superado la vía racional, discursiva (λογισμός), para operar con intuiciones (νοῦς). El c. IV (*excursus*) demostrará ampliamente, según creo, este punto.

[23] Otras consideraciones pueden verse en *Est. Val.* II, 26 ss. 80 s. Un problema paralelo se les planteó agudamente a los Padres al comentar los días del Génesis. Sobre s. Basilio, cf. St. Giet SCh vol. 26 p. 29 ; Garnier PG 29 praef. § II ; sobre s. Agustín véase J. de Blic, *Le processus de la création d'après s. Augustin*, en Mélanges Cavallera, Toulouse 1948 p. 180 s. En general cf. Petau, *de opificio sex dierum* c. 5 per totum.

OFITAS DE S. IRENEO (adv. haer I, 30)

No todos los gnósticos presentan los mismos elementos de juicio. El planteamiento varía de unos documentos a otros. Es interesante por sí, y por lo que tiene de introducción a una determinada problemática, el siguiente resumen de s. Ireneo. Habla el Santo de gnósticos ofitas :

> Alii autem (gnostici) rursus portentuosa loquuntur, esse quoddam primum lumen *in virtute Bythi* [1], beatum et incorruptibile et interminatum : esse autem hoc Patrem omnium, et invocari Primum Hominem. Ennoian autem eius progredientem, Filium dicunt emittentis, et esse hanc Filium Hominis, Secundum Hominem. Sub his autem Spiritum Sanctum esse et sub superiori Spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos, super quae ferri Spiritum dicunt, Primam Feminam eum vocantes [2].

El esquema ofrecido por tales líneas, entendidas en sentido obvio, es triádico. Eliminando los factores de tiempo implícitos en la emisión del Hijo [3], viene a ser el siguiente :

Primum Lumen
Spiritus Sanctus
Segregata Elementa

Arriba la Luz primigenia, bienaventurada, incorruptible e infinita : con características análogas a las del Dios Supremo, considerado como una Luz trascendente [4]. Abajo los elementos mate-

---

[1] Teodoreto, *haer. fab.* I, 14 ἐν Βυθῷ τὴν οἴκησιν ἔχον: cf. supra p. 58 ss.

[2] Iren I, 30, 1 : cf. J. Kroll, *Lehren* 139 ; Zaehner, *Zurvan* 78 n. B ; y sobre todo Usener, *Weihnachtsfest* 116 s. n. 23 ; Bousset, *Hauptprobleme* 99 s.

[3] Secundus Homo = Filius Hominis.

[4] Cf. Rüsche, *Seelenpneuma* 35 ss. Comparar esta colocación con la indicada por Tertuliano en *adv. Hermogen.* 30 (W. 48, 8 ss.) : « Sic et sequentia coniecturam Hermogenis instruere videbuntur, » Et tenebrae super abyssum et spiritus dei super aquas ferebatur «, quasi et hae confusae substantiae massalis illius molis argumenta portendant. Atquin singillatim definiens tenebras abyssum spiritum dei aquas nihil confusum nec in con-

riales, no confusos e indiferenciados en una masa informe, sino separados en cuatro : agua, tinieblas, abismo, caos [5].

Tenemos una circunstancia complementaria. El agua o « las aguas » eran inmóviles y llegaban hasta los abismos [6].

¿ Quiere eso decir que los Ofitas de s. Ireneo lejos de contentarse con un elemento Inicial recurrían a tres Luz-Espíritu-Elementos ? La solución es mucho más sencilla. No todos los documentos gnósticos tratan del origen primero del universo. *A priori* es obvio que algunos se contenten con presentar los preliminares de la Cosmogonía : la prehistoria inmediata al origen del Kosmos sensible.

Tal ocurre aquí, donde abundan términos alusivos a *Gen* 1,2. Los Ofitas representan a su manera el cuadro mosaico del Espíritu llevado sobre las aguas primigenias, sin decir palabra sobre si tal cuadro es o fué eterno, o más bien efecto de una creación

---

fusione incertum aestimari facit tam divisa relatio certorum et distinctorum elementorum. Hoc quidem amplius, cum situs proprios eis adscribit, tenebras super abyssum, spiritum super aquas, negavit confusionem substantiarum quarum demonstrando dispositionem demonstravit etiam distinctionem » ; 31 (W. 49, 9 ss.). « Scriptura divina satis dissereret, si summas ipsas rerum a deo factas commendasset caelum et terram, habentes utique suggestus suos proprios qui in ipsis summis intellegi possent. Suggestus autem caeli et terrae primo tunc fuerunt tenebrae et abyssus et spiritus et aquae. Nam terrae quidem suberat abyssus et tenebrae ; si enim abyssus infra terram, tenebrae autem super abyssum, sine dubio et tenebrae et abyssus infra terram. Caelo vero spiritus et aquae subiacebant ; nam si aquae super terram, quae eam texerant, spiritus autem super aquas, pariter et spiritus et aquae super terram ; quae vero super terram, ea utique infra caelum. Et sicut terra abysso et tenebris, ita et caelum spiritui et aquis incubabat et complectebatur » cf. si lubet ibid. 50, 13 ss.

La situación de los elementos según Tertuliano sería de arriba abajo :

Caelum
Spiritus
Aquae
Terra
Tenebrae
Abyssus

[5] Cf. Teodoreto o. c. I, 14 ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσον, χάος. Véase Bousset, *Hauptprobleme* 233.

[6] Cf. Iren. I, 10, 3 : « Et descendentem simpliciter in *aquas*, quum essent immobiles, et movisse quoque eas, petulanter agentem usque ad abyssos ». - El dato de las aguas « immobiles » contradice al κινεῖσθαι de la materia preexistente del *Timeo* 30 a.

anterior *sui generis*. El contexto y la comparación con pasajes análogos decide esto último.

Los términos *aqua* (resp. *aquae*), *tenebrae*, *abyssus* figuran en el mismo versículo (*Gen* 1,2) que describe al Espíritu *llevado sobre* las aguas, y *superior* a ellas [7]. Más aún, la cláusula « et sub superiori Spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos, *super quae ferri Spiritum dicunt* » supone una exegesis parafrástica de todo el versículo (*Gen* 1,2), mucho más perfilada de lo que a primera vista parece.

El orden de los « segregata elementa » es inverso al que siguen sus correspondientes escriturarios. La Escritura presenta el orden :

a) *chaos* [8] *b*) *tinieblas* (σκότος) *c*) *abismo* (ἄβυσσος) *d*) *agua* (ὕδωρ).

Tal inversión obedece al orden de colocación, de arriba abajo, de los cuatro elementos. Debajo del Espíritu viene inmediatamente el Agua, como en la Escritura : « Y el Espíritu de Dios era llevado sobre el agua ». Como según la misma Escritura « también las Tinieblas (estaban) sobre el Abismo » lo natural es que los Ofitas situaran debajo del Agua inmediatamente las Tinieblas, y debajo de las Tinieblas el Abismo. Quedaba por situar « la Tierra invisible e impreparada ». Era el Chaos ínfimo, colocado debajo del Abismo.

Por una significativa paráfrasis de *Gen* 1,2 queda así explicacada la cláusula ofítica, que además del orden inverso de la Escritura indica la colocación, de arriba abajo, entre los elementos. El esquema según eso vendría a ser :

---

[7] La ausencia del *Chaos* en la Escritura (cf. tamen *Zach* 14, 4) no significa nada contra la inspiración mosaica de los Ofitas. Como el Chaos figuraba en multitud de cosmogonías paganas, era natural que tradujeran por tal término el abismo bíblico. Adviértase sin embargo que algunas cosmogonías llegaron a distinguir no solo entre el Chaos y el Abismo, sino entre el Hades, el Erebo, el Tártaro, el Abismo, la Oscuridad ... Cf. si lubet Cumont, *Symbolisme* 51 notas. 63 n. 2. - El Chaos figura por lo demás igualmente entre los Naasenos apud Hippol. *Ref* V, 10, 2 (W. 102, 24).

[8] = Y la Tierra era invisible e impreparada. - Sobre la identidad entre el *Chaos* ofítico y la γῆ ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος no puede haber lugar a duda : cf. *ET* 47, 4. Sobre el tema fundamental de la caída del germen divino, desde la región superior, a la materia, se ha dramatizado mucho entre los gnósticos, con una orquestación muy varia, así pagana como cristiana. Entre las orquestaciones paganas se cuenta la recogida por Basílides (cf. inferius p. 247 s.) ; la de Macrobio, *in Somn. Scip.* I, 11 ; la de *El Châtibî* apud Chwolsohn, *Die Ssabier* II 493 trascrita por Jonas, *Gnosis* I 334 s. ; la de *CH* I, 14 ss. : Jonas o. c. I 181 ss.

Espíritu Santo
Agua (= aguas inmóviles)
Tinieblas
Abismo
Caos (= tierra invisible e impreparada).

Una vez denunciada inequívocamente la paráfrasis de *Gen* 1,2 el problema del Triadismo ofítico se orienta hacia el Monismo. De creer es que admitida la exegesis de *Gen* 1,2 por los Ofitas fuera igualmente admitida la obvia de *Gen* 1,1 y por ende el origen divino de todo cuanto existe : *cielo y tierra*, las dos regiones superior e inferior entre las cuales se mueve el Espíritu.

Apuremos aún más. Los Ofitas hablan de « segregata elementa », y suponen que según *Gen* 1,2 los cuatro elementos fueron segregados unos de otros, en el orden y colocación indicados. Luego antes de su separación se hallaban en un estadio informe. ¿ No sería ése el estadio en que salió el universo (« cielo y tierra ») de manos de Dios ?

Arguyendo por analogía con los « segregata elementa » de Tertuliano, la solución apenas ofrece dificultad.

El Africano se hace eco de un reparo obvio. La Escritura habla sólo de la creación del cielo y de la tierra ; de las demás especies (abismo, tinieblas, espíritu, aguas) nada dice, con lo cual insinuaría que tales especies provienen de la materia eterna increada [9]. Tertuliano comienza con una respuesta genérica, que interesa poco. Y pasa luego a demostrar positivamente la creación de todas las especies. Todo, hasta el Abismo, fué creado. Más aún, la Sabiduría misma que fabricó el mundo fué engendrada por Dios. El orden de prioridad de Sophia respecto a los elementos del mundo venía declarado en *Prov.* 8,24. La creación taxativa del Abismo, de las Tinieblas, del Espíritu llevado sobre las aguas, de estas mismas aguas, del cielo (= luz)... podía probarse con variedad de pasajes escriturarios, que completaban la sobria noticia de *Gen* 1,1 donde el autor sagrado daba en compendio lo que enseña por separado en otros lugares [10].

---

[9] *Adv. Herm.* 31 initio (W. 49, 5 ss.).

[10] *Adv. Herm.* 32 (W. 50, 18 ss.) : « Haec responderim pro scriptura praesenti, quatenus hic solorum corporum factitationem commendare videtur caeli et terrae. Sciit esse qui ultro in corporibus et membra cognoscerent et ideo compendio usa est, providit tamen et hebetes et insidiosos qui dissimulato tacito intellectu ipsis quoque membris certum factitationis significatorium exigerent. Itaque et propter istos singulas species factas docet aliis in locis. Habes Sophiam prior autem abysso genita sum (*Prov*

Es muy posible que los argumentos esgrimidos por Tertuliano hayan sido utilizados por la Catequesis primitiva, en forma de *testimonia* sobre la creación ; y hayan también pasado en su significado obvio a la Gnosis, para demonstrar el origen universal de todos los seres, sin excepción, *ex Deo*. Una vez admitida la prioridad de la generación de Sophia, fácil era descubrir virtualmente contenida en ella la creación sensible, como lo insinuaba con suficiencia el mito valentiniano y barbelognóstico [11].

Una simple colación textual bastará a confirmarlo. Los Ofitas de s. Ireneo no recogen el momento inicial del universo, sino el posterior a la producción *ex Deo Uno*.

Valentinianos [12]	Ofitas [13]
Moyses enim, inquiunt, incipiens id quod est secundum conditionem (κατὰ τὴν κτίσιν) opus, statim in principio matrem omnium [14] ostendit, dicens : « In principio fecit Deus, caelum et terram » [15]. Quatuor haec nominans, Deum et principium, caelum et terram, quaternationem ipsorum, quemadmodum ipsi dicunt,	Sub his autem *Spiritum* Sanctum esse et sub superiori *Spiritu* segregata elementa, *aquam*, *tenebras*, *abyssum*, *chaos*, *super quae ferri Spiritum* dicunt, primam feminam eum vocantes.

8, 24) dicentem, ut credas abyssum quoque genitam, id est factam, quia et filios facimus, licet generemus. Nihil interest facta an nata sit abyssus, dum initium detur illi, quod non daretur, si materiae subiecta esset. De tenebris vero ipse dominus per Esaiam : Ego qui struxi lucem et feci tenebras (*Es* 45, 7). De spiritu aeque Amos : Qui solidat tonitruum et condit spiritum et adnuntiat in homines Christum suum (Amos 4, 13), eum spiritum conditum ostendens qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et adflator et animator universitatis, non ut quidam putant ipsum deum significari spiritum, quia deus spiritus (*Ioh* 4, 24) — neque enim aquae dominum sustinere sufficerent —, sed eum spiritum dicit de quo etiam venti constiterunt, ut ait per Esaiam : Quia spiritus a me exivit et flatum omnem ego feci (*Es* 57, 16). Item de aquis eadem Sophia : Et quomodo firmos ponebat fontes quae sub caelo, ego eram modulans cum ipso (*Prov* 8, 28) ». Cf. Petau, *opific. sex dier.* I. c. 2 § 10.

[11] Cf. asimismo Calcidio, *in Timaeum* c. 276 ed. Wrobel 307, 8 ss. Véase la advertencia de Waszink, *Against Herm.* p. 131 n. 416.

[12] Iren. I, 18, 1.

[13] Iren. I, 30, 1.

[14] Alude a la Tétrada Inicial cf. Iren. I, 1, 1.

[15] *Gen* 1, 1.

figuravit. Et invisibile autem et absconditum eius manifestantem dicere: « Terra autem erat invisibilis et incomposita »[16]. Secundam autem quaternationem, progeniem primae quaternationis, sic eum dixisse volunt: *abyssum* nominantem et *tenebras*, in quibus sunt et *aquae* et qui *ferebatur super aquas spiritus.*

En ambos pasajes aparece con claridad la alusión a *Gen* 1,2. Los valentinianos descubren una primera Superior Tétrada en *Gen* 1,1 y otra Inferior en *Gen* 1,2. Ciertamente no coincide esta segunda — en todos sus miembros — con la tétrada de elementos recogida por los Ofitas. Pero lo interesante aquí es que quienes así oponían una tétrada a otra, enseñaban el Monismo más absoluto, haciendo derivar la Segunda de la Primera, y aun los tres últimos miembros de la primera [*Deus-Principium-Caelum-Terram*], del único verdadero Dios. Basta relacionar la cláusula exegética[17] con Iren I, 1,1. Con lo cual daban por sabido que toda exegesis fundada en *Gen* 1,2 supone una anterior de *Gen* 1,1 y con ella el origen universal de todo elemento, así divino [= Primera Tétrada] como sensible [= Segunda Tétrada], a partir del único Dios (ὁ θεός) verdadero.

No cabe determinar a ciencia cierta lo que responde entre los Ofitas a la exegesis de *Gen* 1, 1. *El cielo y la tierra* hubieron de tener para ellos un primer significado global; muy posiblemente por *cielo* entendieron el reino superior de la Luz, y por *tierra* el reino inferior de las Tinieblas informes[18]. En el momento inmediato anterior a la segregación de elementos — recogida por los Ofitas a base de *Gen* 1, 2 — ni el cielo ni la tierra podían concebirse diferenciados en sus respectivos componentes ni en el cielo había un Primer Hombre distinto del Segundo, ni en la tierra cuatro elementos distintos entre sí; ni siquiera en el reino intermedio existía de seguro el Espíritu Santo, como *Prima Femina*.

---

[16] *Gen* 1, 2.

[17] Iren I, 18, 1.

[18] Pudo el *cielo* significar también τὸ αὐτογενές, la Iglesia de los ángeles (cf. Iren I, 30, 2) concentrada en torno al Cristo; y la *tierra* τὸ γεννητόν, Prunicos o Achamoth (cf. Hippol. *Ref.* VI, 30, 9), con su virtualidad correspondiente. Ambos eran fruto de una generación *sui generis*, situada en el arranque de la Economía común a todas las Gnosis.

En este mismo sentido cabe urgir el paralelismo con un pasaje atribuído por S. Epifanio a los Nicolaítas :

> Algunos otros de entre ellos inventan nombres nuevos, diciendo que había Tinieblas y Abismo (βυθός) y Agua ; empero el Espíritu (estando) en medio de ellos emprendió (ἐποιήσατο) su separación. Las Tinieblas estaban airadas y enfurecidas con el Espíritu. Corriéndose (pues hacia arriba) se abrazaron las Tinieblas con el Espíritu y engendraron — dice — a una [19] que llaman Matriz [20], la cual una vez engendrada concibió en el mismo Espíritu (= en unión con el mismo Espíritu) [21]...

También aquí, a primera vista, existía ya en el principio una tríada Tinieblas-Abismo-Agua y como elemento discriminante el Espíritu. O si se quiere, un dualismo básico : el Espíritu por un lado y los tres elementos todavía indiferenciados y en una masa informe, por otro.

La circunstancia de las Tinieblas airadas con el Espíritu favorece sin duda al dualismo, y recuerda la oposición del Principio malo maniqueo o mazdeo. Pero la impostación bíblica le hace muy sospechoso ; y puede muy bien denotar la mitificación gnóstica de los datos sagrados.

Basta continuar unas líneas la lectura de S. Epifanio para hallar la clave. El santo descubre una contradicción entre tales noticias y la siguiente :

> Porque dejan entrever (su contradicción) al decir que desde el principio había un Padre y al definir más tarde muchos dioses... [22]

No había contradicción alguna real. Los pretendidos Nicolaítas partían en sus noticias cosmológicas de una mal disimulada exegesis de *Gen* 1, 2 ; y en modo alguno excluían la prioridad de

---

[19] Alude sin duda a Sophia Achamoth o Prunikos : cf. Epiph. *Panar.* 25, 3-4 (I, 269, 25 et alibi).

[20] Cf. el sistema de Justino Gnóstico : apud Hippol. *Ref* V, 26 ss. y el sethiano : apud Hippol. *Ref* V, 19, 19 ss. Véase también la *Hystera* de los Cainitas (Iren. I, 31, 1) que aparece asimismo en el *Pap. Paris.* editado por Dieterich en *Mithrasliturgie* 4 lin. 19 y 12 lin. 3. Cf. si lubet el mismo Dieterich, *Abraxas* 58 n. 3.

[21] Epiph. *Panar.* 25, 5, 1 (I p. 272, 18 ss.) : Véase también ps. Tertul. *adv. omnes Haer.* I, 6 CC 1402, 20 ss. y Filastrio, *haer.* 33, 3 ss.

[22] *Panar.* 25, 5, 4 (I p. 273, 9 s.

Dios respecto al mundo material, discriminado en sus tres elementos primeros por el Espíritu.

Análoga exegesis reclama un curioso pasaje que hallamos entre los hermetistas [23] :

> Porque *había Tinieblas* infinitas en *el abismo*, y *agua* y *Espíritu* leve (πνεῦμα λεπτόν) [24] inteligente, que estaban por virtud divina en el caos [25].

El influjo de los LXX, reconocido por Nock [26], al que se agregan algunos elementos explícitos del mismo tratado [27], hace aun aquí muy creíble la existencia de un estadio anterior, en que según *Gen* 1, 1 cielo y tierra, con todos sus elementos todavía indiferenciados, vinieran del único Dios como de un único primer Principio.

Como quiera — prescindiendo del tratado hermético — una conclusión se deduce del estudio de los Ofitas de san Ireneo. El presunto triadismo o dualismo se diluye no bien se le estudia en su fuente (*Gen* 1. 2). Sobre todo por analogía con los valentinianos y aun con los Nicolaítas de s. Epifanio.

Los cuatro elementos segregados (Agua, Tinieblas, Abismo, Caos) que, según los Ofitas, coexisten con la Primera Luz y el Espíritu Santo intermedio, no requieren un estricto Dualismo primigenio e Inicial, sino secundario, efecto de una acción previa del Dios creador del cielo y de la tierra. Por analogía con los valentinianos, estrictamente monistas, parece se ha de atribuir parecido monismo a los Ofitas [28].

Sería enteramente gratuito admitir que la acción previa de Dios, al crear el cielo y la tierra, según implícita exegesis de *Gen* 1, 1 hubiera consistido simplemente en enviar el Espíritu Santo a una materia preexistente y coeterna con Dios, con arreglo a una cosmogonía como la de Plutarco y Attico.

---

[23] *CH* III, 1 ed. Nock-Festugière I p. 44, 6 ss.

[24] Cf. *ET* 47, 3 Cf. *CH* III, 1. El mismo epíteto del Pneuma, entre los Estoicos (véase Verbeke, *Pneuma* 30) y en *Sap* 7, 23 : lo que prepara insensiblemente la identidad Prima Femina = Spiritus Sanctus.

[25] También aquí, como entre los Ofitas, el *Chaos* equivale sin duda a « la tierra invisible e impreparada » de *Gen* 1, 2 initio.

[26] Cf. CH, t. I p. 43.

[27] CH III, 1 initio.

[28] Así también se habría de explicar la preexistencia del caos o mundo material a que alude *Apocr. Ioh.* 41 (123), 15 y 44 (129) 10. - Supuesta ya la discriminación primera, y a la luz de *Gen* 1, 1-2. Cf. si lubet Hipp. *Ref* V, 8, 15 (92, 3 ss.) ; V, 16, 2 ss.

Mientras no se pruebe con textos explícitos lo contrario, la presunción está a favor de la tesis monista. Dios es único principio del cielo y de la tierra, por creación o por emisión. La materia vendría como efecto secundario de la Sophia divina, por una degradación física del espíritu [29].

En todas estas cosmogonías la división de elementos se concibe dentro de un esquema bíblico. A diferencia de otras paganas que dan preponderancia a lo extrabíblico [30].

---

[29] En este sentido puede muy bien interpretarse la acción del Espíritu sobre las Tinieblas (= Ignorancia) orquestada por el *Apocryphon Iohannis* ed. Till 45 (131) *per totum* en líneas muy parecidas a la escuela valentiniana. No creo aventurar mucho al decir que probablemente la primera exegesis gnóstica de *Gen* 1, 1 entendió por *cielo* el reino de la Luz Superior, y por *tierra* a Sophia (= Espíritu Santo) ; más aún, por *cielo* el Hijo del Anthropos (= Unigénito) y por *tierra* el Espíritu Santo (= Prima Femina = Sophia Superior). Según eso Dios (Bythós) crearía en el principio (no *ab aeterno*) el Cielo (= Pleroma) y la Tierra (= Madre de los Vivientes), como principios respectivos del mundo inteligible y sensible. - Las demás exegesis gnósticas de *Gen* 1, 1 (v. gr. en ET 47) serían secundarias o complementarias : cf. infra p. 232 ss. a propósito de Justino Gnóstico ; Daniélou, *Judéo-Christianisme* 122 s.

[30] Cf. el orden denunciado por un bizantino de la Edad Media (Cod. Paris. Suppl. Graec. 1190, f. 1 verso : *Catal. codd. astr.*, VIII, 4 p. 92 cod. 118) : οὐρανός/ὕδωρ/σκότος/πῦρ/ᾅδης/ἔρημος (ἔρηβος)/τάρταρος. Cf. otras referencias en Cumont, *Symbolisme* 63 n. 2.

LOS « GNOSTICOS » DE S. HIPOLITO

No vamos aquí a estudiar el término mismo de gnósticos [1]. Entendemos aquí por gnósticos a los naasenos, peratas, sethianos, Justino, docetas, etc., cuyas noticias han sido recogidas por el autor del *Elenchos.* Muchos de ellos ofrecen un esquema básico que da pié fácilmente a un primer concepto dualista : una región superior, otra inferior, y en medio — como vínculo transmisor e intermediario — el Logos. La región superior es el reino de la luz o de la divinidad ; la inferior, el de las tinieblas o materia.

Sin embargo tal esquema se acerca mucho más a lo triádico — a la manera de los Ofitas de s. Ireneo — que al estricto Dualismo. Los ejemplos podrían multiplicarse infinito.

> El Universo, conforme a los peratas, se reduce a [tres cosas] : Padre, Hijo, materia. Cada uno de ellos tiene en su seno innumerables potencias [2]. El Hijo se asienta por consiguiente en medio de la materia y del Padre. [El Hijo, esto es] el Logos, la Sierpe en continuo movimiento hacia el Padre inmóvil (por un lado) y hacia la materia móvil (por otro). Y unas veces se vuelve hacia el Padre, y recibe en su persona las potencias [emanadas del Padre], y habiéndolas recibido se torna hacia la materia. Con lo cual la materia que (primero) estaba sin cualidad ni figura alguna, queda sellada con las ideas del Hijo, las cuales (a su vez) las había impreso en sí el Hijo (al recibirlas) del Padre. El Hijo en efecto recibe la impresión del Padre, por manera inefable y no traducible en palabras, y con estabilidad, al modo como dice Moisés que los colores de las varas puestas en los canales [3] pasa-

---

[1] Puede verse F. Torm, *Das Wort* γνωστικός en ZnTW 35 (1936) 70-75: para el término en san Hipólito ibid. p. 72. Los Carpocratianos se decían a sí mismos « gnósticos » (Iren. I, 25, 6). Véase R. P. Casey JTS 36 (1935) 46-60 ; Turner, *Pattern* 102.

[2] Cf. *Ref* V, 12, 3 (104, 24 ss.) ; entre los Sethianos *Ref* V, 19, 1 (116, 18 s.).

[3] Cf. *Gen* 30, 37. Sobre el influjo de la imagen externa en la concepción del feto cf. Porfirio, *de informatione embryonis* V, 4 (Kalbfleisch 41, 19 ss.) apud Festugière RHT III 276.

ban al feto. Parecidamente iban también pasando del Hijo a la materia las potencias, como la virtud que de las varas venía a fecundar las ovejas. La diferencia entre los colores, y la desemejanza que de las varas fluía mediante el agua a las ovejas, es — dice (el anónimo) — (lo que) diferencia una generación corruptible de otra incorruptible [4]. Con una analogía todavía más exacta, así como el pintor sin quitar nada a los animales (que pinta) traslada con el pincel todas las formas al lienzo donde pinta, así el Hijo con su propia virtud trasfiere del Padre hasta la materia los caracteres (o formas) del Padre [5].

Los *naasenos* operan a base del mismo esquema [6] : de un lado, está el Padre, lugar geométrico de las potencias (ideas y pensamientos dinámicos), de otro la Materia informe. Entre ambos el Hijo que se inspira en las ideas ejemplares del Padre para según ellas actuar en el mundo sensible.

Unos y otros cristianizan una teoría pagana. El Hijo ocupa el puesto clásico del Demiurgo, intermedio entre el mundo inteligible (paradigma) y la materia [7].

Abundando en lo mismo, los Docetas de s. Hipólito concebían así el fenómeno. El Tercer Eón del reino Ingénito — lugar geométrico de las ideas o caracteres del Pleroma — brilló desde arriba sobre el caos subyacente [8] iluminándolo y configurándolo a imagen de sus propias ideas, con lo cual el caos entró en posesión de los caracteres divinos. Con las ideas entraron al caos los gérmenes

---

[4] Cf. *Est. Val.* II 359 n. 27.

[5] *Ref.* V, 17, 1 ss. (114, 15 ss.) : cf. si lubet Bousset, *Hauptprobleme* 167 ss.

[6] Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 256 a vueltas de algunas inexactitudes reconoce, hablando de los naasenos : « Das Chaos erscheint hier nicht mehr so ursprünglich, wie bei den « Gnostikern » des Irenäus (I, 30, 1) — acabamos de ver lo aventurado de esta última proposición (cf. supra p. 210 ss.) —, sondern ist durch den Erstgeborenen ergossen oder gesetzt ». Alude a *Ref* V, 10, 2 (W. 102, 24) : ὁ δὲ δεύτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος. Andresen (*Nomos* 277 n. 4) descubre al parecer en Hippol. *Ref* V, 8, 35 la expresión de la materia eterna. Los Naasenos sólo representan l. c. bajo el mito de Proteo el ciclo de la γένεσις de los espirituales en la materia inferior, mediante la intervención del Anthropos (= Logos = Proteo). Para nada hablan de la materia eterna, ni de su movimiento típico.

[7] Cf. Plut. *quaest. conviv.* IX 14, 4. Para la bibliografía en torno a la tripartición del universo véase Kroll, *Lehren* 176 n. 1.

[8] *Ref* VIII, 9, 3 in fine (228, 10 s.).

divinos inherentes al Tercer Eón, y quedaron apresados por él. La materia — simbolizada en el caos o tinieblas — asimiló los gérmenes divinos y los hubiera seguido asimilando, a no haber actuado el Logos extendiendo a modo de frontera, entre el Tercer Eón y el caos, el fimamento a que alude *Gen* 1, 4-7 [9].

Si entre tales Docetas no destaca tan fuertemente el papel intermedio del Demiurgo, se subraya mejor el contraste entre los dos mundos, divino y material, conocido de los Ofitas de s. Ireneo.

Doctrinal y aun terminológicamente la trilogía Paradigma-Demiurgo-Materia es común a todas estas gnosis ; empero, mejor o peor disimulado, descubre por encima de otros elementos el Dualismo entre los dos reinos divino y mundano.

¿ Pero es un Dualismo primigenio ? También aquí conviene destacar el elemento triádico. Urgiendo los términos Padre-Hijo-Materia se adivina sin esfuerzo la Tríada secundaria, al menos en los dos primeros miembros Padre e Hijo. El Hijo proviene del Padre, luego la Tríada se ha de reducir al Padre y a la Materia. ¿ Proviene a su vez la Materia, del Padre ?

Una vía para solucionar esta dificultad sería el estudio de la Materia en sus propiedades ; mostrar si tales propiedades delatan la inspiración bíblica en *Gen* 1, 2 ss.

Que los peratas, naasenos y docetas admitieran el Génesis resulta demasiado evidente. En este mismo fragmento se alude a la estratagema de Jacob con sus ovejas [10]. La Materia, anteriormente a la intervención del Hijo sobre ella, se nos presenta ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος evocando la cláusula escrituraria [11] *:* ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. La intervención del Hijo para configurar tal Materia e imprimir en ella las ideas recibidas del Padre se presenta análoga a la que en un contexto significativo — filológicamente algo paralelo — recoge una vez Atenágoras hablando del Logos :

> Es el Primer Fruto del Padre, no a manera de (fruto) creado — pues Dios siendo ya desde el principio una Mente sempiterna tenía personalmente en sí al Logos, por ser siempre Racional (λογικός) — sino (como Logos) que procede (del Padre) para ser *Idea* y acto (ἐπ' αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι) sobre todos los elementos materia-

---

[9] *Ref* VIII, 9, 4 s. (228, 12 ss.) : cf. Cumont, *Symbolisme* 130 n. 2.

[10] *Gen* 30, 37 ss. = *Ref* V, 17, 3 s. — Recuérdese la exegesis de los docetas en torno al firmamento de *Gen* 1, 4 ss.

[11] *Gen* 1, 2 a. Quedando a salvo la inspiración *inmediata* en algún Epítome como el del mismo s. Hipólito (*Ref* I, 19, 3 W. 19, 9 s.) : ἀσχημάτιστον γὰρ αὐτὴν (ὕλην) οὖσαν καὶ ἄποιον.

> les de naturaleza no-cualificada (ἀποίου φύσεως) y de la tierra... [12] que a modo de substrato se hallaban mezclados (entre sí), los más espesos con los más ligeros... [13]

Atenágoras no es dualista y sin embargo ofrece aquí fundamentalmente los mismos tres elementos de la tríada perática: el Padre o Dios, el Hijo o Logos prolaticio, y la Materia ἄποιος sobre la cual ha de actuar el Logos para configurarla y cualificarla a título de Idea y Energía de Dios. En Atenágoras ha podido haber inspiraciones extrabíblicas ; pero su mente recoge la estampa bíblica del Génesis, dentro de una proyección sapiencial [14], en el instante de disponerse el Logos, como sabiduría y Principio de los caminos de Dios, a realizar las obras de la creación [15].

Si no es lícito hablar sin más del Dualismo Primigenio y eterno de Dios y de la Materia en Atenágoras, tampoco lo será atribuírselo a quienes ni en su inspiración doctrinal ni siquiera en su vocabulario, difieren de él [16]. Es de creer que quienes citaron sin reparo

---

[12] καὶ γῆς ὀχιας corruptum.

[13] *Suppl.* 10 (Schw. 11, 8 ss.): Cf. Geffcken, *Zwei griech.* 182. - Atenágoras parece indicar que la segregación de elementos tuvo lugar según su mayor o menor peso: conforme a una ley cósmica muy generalizada entre los Estoicos, que se había de dejar sentir entre los gnósticos (*ET* 47, 3): cf. también Bardesanes, apud Schaeder, *Bardesanes* 53 num. 8.

[14] Aludo a un probable influjo de *Sap* 11, 17 (18) καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης. Cf. Petau, *de opificio sex dierum* lib. I c. 2 §§ 1-4.

[15] Cf. *Prov.* 8, 22: Atenag. *Supplic.* 10 (11, 14 ss.).

[16] Entre los eclesiásticos se han formulado dudas sobre Clemente Al. Según Zahn (FzGNTK III, 142) el Alejandrino deja en *Strom.* II, 74, 1 (St. II. 152, 7s.) abierta la cuestión de si el mundo fué hecho de la nada o de una materia preyacente. No es exacto. En dicho pasaje sólo se habla del hombre, no del mundo. Tampoco parece exacto que conforme al testimonio de Focio haya enseñado Clemente en sus *Hypotyposeis* (apud *Biblioth. Cod.* 109) la materia eterna. La ὕλη ἄχρονος puede muy bien traducirse por « materia no hecha en el tiempo ». Es la mentalidad y versión impuesta por un texto (*Strom.* VI, 145, 4 s.) tan contrario a la materia eterna como favorable a la pretemporal: ἵνα τοίνυν γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον διδαχθῶμεν, μὴ ἐν χρόνῳ δὲ ποιεῖν τὸν Θεὸν ὑπολάβωμεν, ἐπήγαγεν ἡ προφητεία. Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς, ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*Gen.* 2, 4). Τὸ μὲν γὰρ ὅτε ἐγένετο ἀόριστον καὶ ἐκφορὰν καὶ ἄχρονον μηνύει· τὸ δὲ ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ Θεός τουτέστιν ἐν ᾗ καὶ δι'ἧς τὰ πάντα ἐποίησεν .....

El Verbo es el día en que hizo Dios el cielo y la tierra. Idea que armoniza con la exegesis de Tertuliano al « fiat lux » (*Gen* 1, 3: cf. *adv. Prax.* VII, 1). En el Verbo, previamente constituído (cf. *Prov.* 8, 22 ss.)

el Génesis — aunque no precisamente el verso primero — hubieron de admitir sin dificultad la creación *sui generis* de la propia Materia ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος [17], no obstante su colorido platónico.

Por lo que hace a los Naasenos la cuestión se halla zanjada por el verso del Himno (*Ref* V, 10, 2) que hace al Caos un elemento posterior al Primogénito.

Según Proclo [18] la ὕλη no fué hecha por el Demiurgo, sino engendrada por potestades superiores a él. El Demiurgo la encontró ya existente [19]. Así se concilia muy bien la relativa preexistencia de la Materia con la no-eternidad de la misma, a pesar de su prioridad con relación al Demiurgo.

* * *

La doctrina de los peratas y naasenos puede además esclarecerse por comparación con los Sethianos, que han orquestado el Dualismo aparente de los gnósticos con singular generosidad. Escriben así :

---

como *principio*, creó Dios el cielo y la tierra. Por donde el Kosmos no fué hecho ἐν χρόνῳ sino ἐν ἀρχῇ (= ἐν τῷ λόγῳ) y es consiguientemente ἄχρονος. En idéntico sentido ha de interpretarse el pasaje (*Strom.* VI, 147, 2) citado por Zahn o. et l. c. que corresponde al anterior. La cláusula alegada por algunos (*Strom.* VI c. 16 PG 9, 369 B) según la cual Dios no podría cesar de obrar *ad extra*, merced a su bondad, se refiere por el contexto a la actividad consiguiente a la creación. Dios está obligado por su bondad a la conservación y providencia. El pasaje no dice más : cf. tamen p. 391 ss.

[17] Calcidio *in Tim.* 273 ss. ed. Mullach FPhG II, 240 s. El ἀσχημάτιστος en Platón es ἅπαξ λεγόμενον (*Fedro* 247 C) aplicado a la índole del ánimo : cf. tamen *Tim.* 50 E (Taylor, *Comm. Timaeus* 326 ss.). Filón llama también ἀσχημάτιστος a la materia (*Somm.* II. 6, 45 : véase Wolfson, *Philo* I. 309) — Para el ἄποιος ὕλη cf. Diog. Laercio VII 134 = SVF II n. 300 ; Plutarco, *Is. et Osir.* 45 y también 58. Como ἄποιος, representa una mentalidad inconcebible para el Niseno (*de homin. opif.* c. 24 PG 44, 212 D ss.) : cf. e contra ἀόρατος καὶ ἀκασκεύαστος en el propio Niseno (*Hexaem.* PG 44, 77 D - 80 A ss.). Puede verse con fruto Waszink, *Observations* 136 ss. ; Heintzel, *Hermogenes* 74 ss. y sobre todo 79 n. 309 ; Jahnius, *Methodius Plat.* II p. 118 n. 734. Ἄποιος ὕλη aparece asimismo en Filón (*Opif.* 5, 22 ; *Heres* 27, 140 ; *Mut.* 23, 135 et alibi : cf. Wolfson l. c.), aunque el ἄποιος tiene particular aplicación, según él, a Dios : cf. omnino Wolfson o. c. II. 101-110. Instructivo el artículo que dedica Wolfson (*Philo* I. 300-316) a estudiar la relación entre el *Timeo* y el libro del Génesis.

[18] *Platonis Theol.* 218.

[19] Cf. asimismo Procl. *in Tim.* 116 F - 117 D ; *Instit. Theol.* 72 : véase Zeller, *Phil. Griech.* III/2 p. 869.

Las substancias (οὐσίαι) de los principios son — dice — Luz y Tinieblas. Y en medio de ellos está el Espíritu Incontaminado. Empero el Espíritu colocado en medio de las Tinieblas, que están abajo, y de la Luz que se halla arriba, no es un espíritu que pueda concebirse como ímpetu de viento o (como) un aura ligera, sino (más bien) a manera de un aroma de ungüento [20] o una virtud leve de incienso, preparado de una composición (de elementos) que penetra con un olor no concebible, y superior al que pueden palabras dar a conocer. Estando pues arriba la Luz y abajo las Tinieblas y en medio de ellas — como iba diciendo — a la manera dicha el Espíritu, la Luz vino a brillar [21], por su misma naturaleza, desde arriba, como un rayo de sol, (e introducirse) en las Tinieblas situadas abajo [22]; y a su vez el aroma del Espíritu, que

---

[20] Para este aroma cf. Bousset, *Hautprobleme* 301 s.

[21] Para este fenómeno puede verse Plotino, *Enn* II, 9, 12, 30 s.; 9, 11, 1 s.; 9, 2 in fine; 9, 3 initio: cf. Schmidt, *Plotins Stellung* 41. - Plotino alude a Sethianos o gnósticos parecidos. Baste comparar *Enn* II, 9, 12 con Hippol. *Ref* V, 19, 4 ss. (117). Según Plotino la materia de los Gnósticos nació por necesidad consecuente (II, 9, 3, 17 ss.) εἰ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι φήσουσι παρακολουθεῖν, καὶ νῦν ἀνάγκη. No *ab aeterno*, sino como consecuencia del pecado (caída de alas) que Plotino repugna tan vivamente, y cuyo origen no acierta a descubrir (II, 9, 4, 1 ss.). La creación visible comienza en efecto, cuando Sofía Achamoth torna al recuerdo de lo que perdió con el pecado, rememorando las cosas del pleroma (cf. II, 9, 4, 8, s = II, 9, 12, 1 s.).

Véase también sobre el fenómeno análogo de la inclinación *Enn* II, 9, 11, 2; Jámblico, *de myst.* II, 7 (Parthey 84); Taciano, *ad Graec.* 13 (Schw. 14, 22); 16 (17, 21): cf. Gregorianum 35 (1954) 50 ss. *Act. Phil.* 140 (Bonnet 74, 25 s.). La ἔλλαμψις (resp. ἐλλάμπειν) tuvo mucha importancia entre los neoplatónicos como expresión técnica para explicar la comunicación inteligible: cf. el *Index* de Damascio, *Dubit. et Solut.* ed. Ruelle II. 354: véase lo que sobre ella dice por extenso Proclo, *Elementa Theologiae* c. 64 ss.

[22] Los Sethianos conciben esta inserción del rayo de Luz en las tinieblas como una verdadera *crasis* — al modo estoico — [Cf. *Ref.* V, 21, 1 ss. (123, 5 ss.). Véase el aparato de Wendland h. l. quien cita el tratado de Alejandro de Afrodisia περὶ κράσεως καὶ μίξεως escrito contra la noción estoica de crasis, de tanta resonancia entre los gnósticos. Cf. *Exc. ex Theodoto* 17, 1: véase Sagnard, *Extraits* p. 216 (appendice B); Iren. I, 2, 6 donde sin el término *crasis*, se deja sentir su doctrina en la *igualación* y comunicación de idiomas entre los Eones, por efecto de su ἕνωσις con el *Nous*. La crasis tenía quizá su más espléndida aplicación en la antropología,

ocupa el lugar intermedio, se extiende y es llevado por todas partes, según comprobamos en el perfume que es llevado por todas partes cuando quemamos el incienso. Siendo de tal naturaleza la virtud de los elementos divididos (así) en tres [23], la virtud del Espíritu y de la Luz se halla conjuntamente en las Tinieblas situadas debajo de ellos. Empero las Tinieblas son un agua temible. A su interior fué arrebatada, y trasportada dentro de tal naturaleza, la Luz junto con el Espíritu. Las Tinieblas no están faltas de inteligencia, sino muy dotadas de ella, y saben que en siéndoles quitada la Luz permanecen las Tinieblas desoladas, sin brillo (ἀφανές) ni resplandor, sin fuerza ni eficacia, débiles. Por lo cual se esfuerzan con toda inteligencia y astucia, por retener en su interior el resplandor y la centella (τὴν λαμπῆδονα καὶ <τὸν> σπινθῆρα) de la Luz, junto con el aroma del Espíritu [24].

El fragmento podría alargarse. Estrictamente habla de tres elementos [25] Luz-Espíritu-Tinieblas.

No hay expresa alusión al Génesis. S. Hipólito cree hallar en Homero [26] la fuente de inspiración de la trilogía universal y de la fábula sethiana sobre la caída de la Luz en las aguas y su absorción

---

mediante la ἕνωσις — sin confusión — de tres o más naturalezas. Véase Bouillet, *Ennéades* vol. II 591 n. 1]; y se extienden largamente a explicarla con ejemplos clásicos. — Desde otro punto de vista, véase CH VIII, 3 donde reviste la forma — quizá escolar (cf. Festugière CH t. I p. 91 *addendum*) — de cualidades y virtualidades diseminadas e insertas por Dios en la materia informe primigenia. Vide Kroll, *Lehren* 143; Geffcken, *Zwei* 173. - Nótese que el tratado hermético VIII enseña expresamente el monismo: cf. VIII, 2 initio.

[23] Alusión a la triple división: Luz-Espíritu-Tinieblas.

[24] *Ref* V, 19, 2 ss. (116, 25 ss.).

[25] Cf. *Ref* V, 19, 8 (117, 24 ss.); 10 (118, 8); 11 (118, 11). Los Sethianos operan en la práctica con un binomio Mente/Materia suficiente y necesario para la soteriología. Binomio al que pueden señalársele algunos paralelos: cf. Ferguson, apud W. Scott, *Hermetica* IV. 355 s. con buena bibliografía. Véase asimismo Nock, *Concerning* L-LV; Bousset, *Hauptprobleme* 186 ss.: éste último se detiene en el mito de la inclinación (νεῦσις) sobre la materia.

[26] Para la trilogía universal *Iliad.* XV, 189 en *Ref* V, 20, 8 (122, 16): la misma fuente de inspiración que los naasenos, apud *Ref* V, 8, 3 (89, 16). - Para la fábula indicada *Iliad.* XV, 36-38 (cf. *Odis.* V, 185 s.): idéntica inspiración que los peratas *Ref* V, 16, 3 (111, 20 ss.) = *Ref* V, 20, 10 (122, 23 ss.). Véase Buffière, *Mythes d'Homère* 117 ss.

por ellas. Si no en Homero, muy bien pudieron inspirarse en algún comentarista de Homero, al estilo de Dídimo o de Heráclito [27].

Mas no exclusivamente. Los tres términos Luz-Espíritu-Tinieblas recurren en *Gen* 1, 2 s. donde se inspiraron para su idea del Espíritu cuyo aroma « se extiende y es llevado por todas partes ».

El anónimo supone que hay Tinieblas — como en *Gen* 1, 2 — y que tales Tinieblas se vienen a confundir con las « aguas temerosas » (ὕδωρ φοβερόν) dentro de una concepción análoga a la de los Ofitas de S. Ireneo [28] e inspirada como ella en las dos expresiones « tinieblas » y « agua » del mismo *Gen* 1, 2. Imagina la existencia de la Luz y la mutua separación entre la Luz superior y las Tinieblas inferiores, con una fraseología que recuerda a *Gen* 1, 4 [29], estableciendo como principio de separación entre ambos reinos al Espíritu Santo situado sobre las aguas primigenias. ¿ Es todo ello casual ?

La confusión práctica entre las Tinieblas y las aguas, como materia *ex qua* primigenia, figura entre los Zervanitas [30].

Es también de interés la relación que se establece en la *Ecloga profética* 2. de Clem. Al. entre las « aguas », la materia y el abismo. Merece ser citada por entero :

> « Bendito eres el que miras a los abismos, sentado sobre Querubines » dice Daniel [31], en el mismo sentido que Enoc,

---

[27] Cf. *Alleg. hom.* c. 41.

[28] Iren I, 30, 1. 3 ; véase Doresse, *Gnostiques* 171 (*Paráfrasis de Sem*) ; y 243 (*Libro de Tomás*) : cf. CH I, 4 σκότος φοβερόν : Lundberg, *Typologie* 92 nota ; Bornkamm, *Mythos* 29 ; Bousset *Hauptprobleme* 114 y sobre todo 104 s. donde relaciona nuestro pasaje sethiano con la cosmogonía fenicia del llamado Sanchuniathon (apud Euseb. *Praep. Evang.* I, 10, 1 ss.), citando asimismo en nota (p. 105 n. 1) la noticia clásica de Damascio, *Dubit. et Solut.* c. 125 ed. Ruelle I. 321 s. Véase *Oda Salomonis* 39 (las aguas de la muerte). Con el ὕδωρ φοβερόν se puede relacionar el φρικτὸν ὕδωρ en la receta de inmortalidad editada por Dieterich, *Mithrasliturgie* 4 lin. 16 y por Reitzenstein, *Hellen. Myst.* 175, 21 s. ; Festugière RHT I. 304 cita a Cumont, *Symbolisme* p. 130 n. 1 donde sin embargo no hay paralelo tan exacto como el Sethiano. - Por lo demás los dos epítetos φοβερός y φρικτός solían ir juntos, y con aplicaciones muy diversas v. gr. para designar la Epifanía de un dios acompañada de algún prodigio : cf. Peterson, *Eis Theos* 184 n. 2.

[29] « Y vió Dios la Luz, que (era) hermosa, y separó Dios por mitad la Luz y por mitad las Tinieblas ».

[30] Cf. Zaehner, *Zurvan* 71 ss.

[31] *Dan* 3, 55.

cuando dijo[32] « Y ví las materias todas ». Porque abismo (es) lo que en su propia substancia (κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν) no tiene fronteras, y sólo está limitado por la virtud de Dios[33]. Por donde las substancias materiales, a partir de las cuales existen los géneros particulares y sus especies, las llamó (Daniel) « abismos » ; pues solo al agua no la diría abismo, aun cuando también la materia (ἡ ὕλη) [en toda su generalidad] se dice por alegoría agua abismo[34].

* * *

Es posible que el *Caos* opuesto al Demiurgo, e identificado con el φοβερὸν ὕδωρ, represente para los Naaseno-Sethianos un estadio real, mas no primigenio, paralelo al estadio intencional que tenían los seres en el Abismo o Pensamiento primero de Dios. El *Caos* mantenía entre los pitagóricos una significación muy levantada — equivalía a la Mónada primera[35] — que no contradice al sentido obvio, representado v.gr. por el Papiro Parisino[36] 1460 : χάος ἀρχέγονον, Ἔρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ. Ninguna repugnancia hay en dar al Abismo divino dos valores : uno, como lugar intencional de la creación, en la mente del Dios supremo [*Bythos*/Ennoia] ; otro, como lugar real de la creación (ὕδωρ φοβερόν), frente al Demiurgo, antes de su actividad demiúrgica. El primer significado representa un estadio superior, conforme a la tesis estrictamente monista. El segundo uno inferior, derivado, en función del dios secundario.

No hablamos en tesis. El Poimandres conoce la unidad absoluta de principio para el universo. El mundo y aun la ὑγρὰ φύσις provienen (por emanación degradante) de Dios, lo mismo que la oscuridad[37]. Y aunque respecto al demiurgo la ὑγρὰ φύσις deter-

[32] *Enoc etiópico* 19, 3 : véase el aparato de Koetschau in Origen. *de Princ.* IV, 8 (35) p. 359, 5.

[33] Alude a la ὕλη(= οὐσία) ἄποιος o substrato primigenio de la creación : cf. Origen. *de Princ.* ibid. IV. 7 s.

[34] *Eclog. proph.* 2 : véanse las notas de Gale *in Jambl. de myst.* sect. VII 2 p. 288 b ; sect. VIII 3 p. 303 a ; Damascio, *Dubit. et Solut.* ed. Ruelle I 324 l. 3. Ultimamente Spanneut, *Stoïcisme* 354 s.

[35] Cf. A. Delatte, *Littérature Pythagor.* 142 ss. ; Festugière RHT IV. 44 y 53.

[36] IV de Preisendanz.

[37] Cf. Festugière RHT IV. 42 s. véase sobre todo CH I, 8 (9, 13) ; Pétrement, *Dualisme* 271 n. 84.

mine un estadio de real coexistencia como entre los Naaseno-Sethianos ; respecto al Logos, y mejor aún al Nous de cuya Voluntad nació, representa un estadio muy posterior. Antes de su aparición real, se hallaba en el Pensamiento divino, como tinieblas inmanentes a la luz [38] que por disociación darán origen al universo infradivino, según ley muy general de la Gnosis.

Como quiera, los Sethianos de s. Hipólito ofrecen una concepción íntimamente unida a la de los Ofitas de s. Ireneo. El mismo triadismo fundamental : Luz [39], Espíritu Intermedio, Tinieblas [40]. Al resplandor de la Luz que baja y se adentra en las Tinieblas, corresponde entre los Ofitas la « humectatio luminis » (ἰκμὰς τοῦ φωτός) o el « desuper lumen » [41], apresados en las Aguas inferiores [42].

Los Sethianos han perfilado admirablemente mediante la distinción entre la Luz y el Espíritu [43], y su correlativa entre el resplandor o centella de Luz y el aroma del Espíritu, la diferencia, implícita en los Ofitas de s. Ireneo, entre la substancia espiritual femenina de Sophia y la partícula de Luz que integran la « humectatio luminis ». Con lo cual se sitúan exactamente en la ideología de los Ofitas, legitimando la misión soteriológica del Salvador.

Tan capitales analogías nos llevan a la sospecha que ya arriba formulábamos sobre el Dualismo ofítico. ¿ Suponen nuestros gnósticos la coexistencia *ab aeterno* de Luz y de Tinieblas (resp. del Espíritu Intermedio), o más bien en virtud de una implícita exegesis a *Gen* 1, 1 ss., y sin creerse obligados a desarrollar los pasos, presuponen una creación (= emisión ?) del Cielo (= Luz) y de la Tierra (= Tinieblas) y del Espíritu Intermedio, con una prehistoria suficientemente amplia para legitimar la colocación Luz/Espíritu/Tinieblas ?

El que los Sethianos se explayen, poco después, describiendo el origen circunstanciado del cielo y de la tierra [44] no hace dificultad. Como los Ofitas y los Valentinianos [45], están en su derecho para dar dos o más significados al « Cielo y Tierra », en función

---

[38] CH I, 4.

[39] Región del Padre y del Hijo.

[40] Región del *aqua tenebrae-abyssus-chaos* : cf. Benoit, *Baptême* 68 s.

[41] Iren. I, 30, 3. Véase el σπινθήρ del *Apokryphon Iohannis* y trat. *Bruce* anónimo : Baynes 94 s. ; *ET* 1, 4. Cf. Scholem, *Major Trends* 113.

[42] Cf. *Ref* V, 19, 14 s. (119, 6 ss.) ; 16 (119, 16).

[43] Cf. *Ref* V, 19, 7 (117, 21 s.) ; 13 (118, 24 s.) ; 14 (119, 6 s.) ; 15 (119, 8 s.) ; 120, 12 s.

[44] Cf. *Ref* V, 19, 11 (118, 10 ss.).

[45] Cf. lo dicho en *Est. Valent.* II 56 ss.

del momento histórico a que los refieran. En una primera exegesis denotarían la Luz y las Tinieblas, indiferenciadas aún : dentro de un significado global — *per anticipationem* (κατὰ πρόληψιν) — compatible con una aparición históricamente muy distanciada entre la formación de las Tinieblas y la de la Luz.

En otro plano muy inferior « Cielo y Tierra » indicarían la realidad sensible, el universo integrado por el Cielo y la Tierra visibles.

Los Sethianos conocen ciertamente el Génesis, porque atribuyen [46] al Espíritu divino, intermedio entre el reino de la Luz y el de las Tinieblas, el texto *Gen* 1, 2 relativo al Pneuma que se cierne sobre las Aguas [47].

Las páginas sethianas conservadas por s. Hipólito giran en torno a la historia de la inserción (= aparición) en el mundo material, del germen divino, y a su liberación por el Redentor, sintetizando en lenguaje apocalíptico la trayectoria de la Iglesia espiritual en el mundo. Son páginas orientadas a la soteriología, interesadas únicamente en destacar los preliminares inmediatos de la misma. Es natural que el anónimo pase por alto la prehistoria de los tres magnos elementos Luz/Espíritu/Tinieblas que intervinieron en el drama de la Salvación. La presupone, y la salta. Para la historia del pecado original, gnósticamente concebido, importa poco indagar por qué caminos se llegó a esa singular situación entre la Luz, el Espíritu y las Tinieblas ; a la extraña animadversión entre la Luz y las Tinieblas ; a la índole consciente de las Aguas Temerosas ; a la inmanencia del Espíritu del Mal en las Tinieblas... Elementos preliminares, sabidísimos de los gnósticos, en sus líneas generales.

Las variaciones de dichos temas en absoluto hubieran podido interesar a la soteriología ; pero eran en sí secundarias para una ideología como la Sethiana que sobre querer destacar la Economía de la Salud humana en líneas muy generales, no parece haber querido especular en torno al mundo divino, anterior al drama del pecado.

La inspiración bíblica de la trilogía sethiana Luz/Espíritu/Tinieblas viene además confirmada de manera singular por la índole asimismo bíblica de otra trilogía también sethiana, todavía más significativa. Después de haber desarrollado con relativa amplitud la doctrina general, soteriológica y a la vez cósmica, agrega s. Hipólito :

> Esto es lo que enseñan — para decirlo con brevedad — los maestros de la doctrina Sethiana. Sus enseñanzas

[46] Con más claridad si cabe que los Ofitas de s. Ireneo.
[47] Cf. *Ref* V, 19, 17 (120, 4 s.).

(ὁ λόγος αὐτῶν) se hallan compuestas en realidad de elementos físicos y de sentencias (bíblicas ?) proferidas a otro propósito. Pero que llevadas a su propio modo de ver (εἰς τὸν ἴδιον λόγον) las exponen como dijimos. Dicen incluso que Moisés mismo viene en apoyo de su doctrina al decir : « Tinieblas y oscuridad y torbellino » (σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα) [48]. Estos — dice (el anónimo sethiano) — (son) los Tres Logos. O al decir que en el Paraíso vino a haber tres Adán/Eva/Serpiente... [49]

S. Hipólito delata aquí el método de los gnósticos, inspirados en la filosofía pagana (ἐκ φυσικῶν) y en la Escritura ; la cual sacrifican a las exigencias del sistema, pero cuya letra intentan salvar a toda costa. El que hayan ido a la filosofía o cosmogonía pagana para sus teorías físicas sobre el origen del cielo y de la tierra no significaba que hayan aceptado ningún dualismo radical primigenio. Sería inspirarse en un elemento aun históricamente muy discutible, e incompatible en sentido obvio con las sentencias bíblicas con que trataban luego de refrendarlo. Desde el punto de vista metodológico hay más bien presunción a favor del origen *ex uno Deo.* El sincretismo entre la biblia y las doctrinas físicas, interpretadas conforme a ella, así lo persuade.

Como el fenómeno es común a otros gnósticos y singularmente a los docetas de s. Hipólito, un buen método para apurar el problema en torno al dualismo primigenio sería irlo a examinar entre los Docetas. Este recurso indirecto y al parecer muy subsidiario resulta aquí particularmente decisivo. La importancia de la trilogía Tinieblas/Oscuridad/Torbellino (σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα) [50], que entre los Sethianos parece nula, aparece entre los Docetas suma, por hallarse vinculada al origen de los Tres Logos *ab uno Deo*, en el arranque inicial del Universo.

Por otra parte el paralelismo doctrinal y exegético determinado por tal Trilogía entre Sethianos y Docetas se halla fuera de discusión. Baste comparar *Ref* V, 20, 1 s. (121, 6 ss.) con *Ref* VIII, 8, 5 (226, 23 ss.). Si los Docetas son monistas, y su monismo está en ellos subrayado por una exegesis típica de dicha Trilogía, es de creer que también lo sean los Sethianos en que aparece la misma Trilogía y, aunque no tan desarrollada, análoga fundamental exegesis.

---

[48] Cf. *Exod* 10, 22.
[49] *Ref* V, 20, 1 s. (121, 3 ss.).
[50] Cf. Puech, *Ténèbre* 42 ss.

Además cabe presumir que tampoco para los Sethianos es absolutamente primigenia y eterna la tríada fundamental Luz/Espíritu/Tinieblas, como no lo es la trilogía Tinieblas/Oscuridad/Torbellino, que esconde la tríada de Logos procedente de la Semilla cósmica. Urgiendo, todavía tiene más probabilidades esta última de ser anterior, por constituir la primera de las manifestaciones de la semilla primigenia e indiferenciada que era Dios, superior por su misma trascendencia a cualquiera de las substancias cósmicas descritas por Moisés en el Génesis.

JUSTINO GNOSTICO

Un problema análogo de Triadismo Inicial hallamos en Justino Gnóstico :

> Dice éste : Eranse tres principios ingénitos (ἀγέννητοι) del universo : dos masculinos, y uno femenino. De los masculinos, el uno se llama Bueno — solo El (es) así denominado — (y) conoce de antemano todas las cosas. El otro (= el segundo) [dícese y es] Padre de todo lo engendrado (πατὴρ πάντων τῶν γεννητῶν), no presciente aunque invisible (a los sentidos)[1]. El principio femenino a su vez tampoco conoce de antemano, es iracundo, tiene doble parecer[2] y doble cuerpo... mitad de virgen, mitad de víbora. Y esta doncella se llama Edén e Israel. Tales son — dice — los principios del universo, raíces y fuentes de que fueron hechas todas las cosas[3]. Y [fuera de ellos] no había otra cosa alguna[4].

A primera vista el testimonio parece irrebatiblemente favorable a un Triadismo Inicial. « Eranse tres principios *ingénitos* (ἀγέννητοι) ». Si ingénitos, coexistentes desde siempre, coeternos.

Vienen enseguida las sospechas al querer identificar a los tres personajes. No son dos elementos antitéticos, sino tres y de características muy especiales. El primero lleva como signatura exclusiva el ser Bueno. Dícese «el Bueno» (ἡ <ἀρχὴ> ἀγαθός). El dato concuerda con el tecnicismo del principio superior naaseno[5] y de muchos

---

[1] ἀπρόγνωστος <καὶ ἄγνωστος> καὶ ἀόρατος : cf. Hippol., *Ref* X, 15, 1-3 El paralelismo con X, 15, 1 (276, 14) induce a Wendland a insertar aquí la cláusula καὶ ἄγνωστος que en su habitual tecnicismo desentona, referido como está al Segundo y no al Primer Principio. No veo dificultad en incluir dicha cláusula ; aun entonces la versión ha de llevar sordina : « y no cognoscible *por los sentidos* » : véase Jonas, *Gnosis* 336 n. 1.

[2] Doble mente δίγνωμος cf. si lubet *Didache* 2, 4.

[3] Cf. *Ioh* 1, 3.

[4] *Ref* V, 26, 1 s. (126, 29 ss.).

[5] Cf. *Ref* V, 7, 28 (85, 14) : τὸ ἀγαθόν; V, 7, 26 (84, 18 s.) : τοῦτον ... ἀγαθὸν μόνον = V, 26, 1 (126, 30 s.) cf. en el mismo Justino el tecnicismo de ὁ

otros gnósticos y aun eclesiásticos, claramente inspirados en el Evangelio [6]. *El Bueno* es προγνωστικὸς τῶν ὅλων. Tiene presciencia del Universo [7].

Siguen más tarde algunas líneas complementarias :

> El Bueno es Príapo, el que hizo antes que hubiera cosa alguna (ὁ πρίν τι εἶναι ποιήσας). Por eso se llama Príapo, pues lo prehizo todo (ὅτι ἐπριοποίησε τὰ πάντα). Razón por la cual — dice (Justino) — se le coloca en todo templo, (y es) honrado (con culto) por toda la creación, y lleva en los caminos los frutos otoñales encima de sí, a saber, los frutos de la creación, de quienes era constituído autor, por haber hecho de antemano (πριοποιήσας) [8], la creación que no existía antes [9].

Tan privilegiado culto se halla en consonancia con el epíteto exclusivo de « el Bueno » y basta para situarle por encima de los otros dos principios *ingénitos*.

¿ Podemos puntualizar aún más? Creo que sí. El segundo principio, masculino e ingénito como el anterior, no es « el Bueno », mas posiblemente — por un contraste recogido entre los naasenos — es *Bonífero* (ἀγαθηφόρος) y tiene la misión de llevar el Bien desde el *Bueno* hasta el mundo, haciendo a los hombres partícipes del Bien celeste [10].

ἀγαθός en *Ref* V, 24, 1 (125, 28) ; — ὁ τέλειος καὶ ἀγαθός en *Ref* V, 23, 3 in fine (125, 24) ; V, 24, 2 (126, 1) et passim : cf. Valentín, apud Clem. Al. *Stron.* II, 114, 3-6.

[6] *Mc.* 10, 18 = *Mt.* 19, 17. Sobre las variantes del texto bíblico en que se inspiraban los gnósticos para llamar solo « el Bueno » al Dios supremo, y su resonancia en las diversas ramas gnósticas cf. el aparato de Wendland p. 84, 20 a propósito de los naasenos ; agrégese *Evang. Mariae* ed. Till 167 (63), 17. Cf. si lubet A. Houssiau, *Christologie* 191.

[7] Dando al προγνωστικός el significado de *presciencia* y quizá también el de *supraciencia*, con arreglo a los términos precedidos de προ-: tales como προών, προαρχή ...; « praecognoscentia » « praecognoscens » de Mario Victorino cf. *adv. Arium* IV, 23 PL 8, 1129 D : E. Benz, *Victorinus* 64, n. 2 : supra p. 16 ss.

[8] La etimología del gnóstico difiere de la que presenta Cornuto, *theol. gr.* c. 24 Lang 50, 15 s. : ... Πρίαπος ... καθ' ὃν πρόεισιν εἰς φῶς πάντα. Wendland no recoge este paralelo. Justino violenta el término a favor de su doctrina, para subrayar con él no simplemente « la producción real de todas las cosas » sino su creación intencional por Dios.

[9] *Ref* V, 26, 32 s. (132, 3 ss.) = *Ref* V, 7, 28 (85, 8 ss.) : naasenos. El paralelismo es significativo para acortar distancias entre Justino y los naasenos.

[10] Cf. *Ref* V, 7, 28 ss. (85, 14 ss.). Quizás haya relación entre este epíteto

Es Padre de todo lo engendrado (πατὴρ πάντων τῶν γεννητῶν), título que recuerda uno similar del Unigénito valentiniano « padre y principio de todas las cosas », o del Verbo asimismo valentiniano [11]. ¿ No corresponderá este segundo principio ingénito del gnóstico Justino al Verbo valentiniano, creador de todas las cosas ?

Así lo persuade su identificación con Elohim, principio del espíritu en el hombre, y de los doce ángeles paternos Miguel, Amen, Baruch, Gabriel, Essaldeo... [12] Tales datos — por contraste con los atribuídos al tercer principio — hacen pensar en el *Cristo = Adán espiritual*, origen del reino Autogenes [13], y llevan espontáneamente a la identidad entre este segundo principio masculino y el Hijo de Dios [= Verbo, Cristo Superior], distinto del Padre [= Primer Principio = el Bueno] por un lado, y de Sophia [= Principio femenino] por otro.

Algo desconciertan los epítetos que le asigna Justino : ἀπρόγνωστος καὶ ἀόρατος. ¿ Qué pueden significar en cotejo con el προγνωστικὸς τῶν ὅλων de « el Bueno » y los que luego asigna al principio femenino ?

La πρόγνωσις parece en efecto significar « presciencia ». Dios, escribe Filón, « comunicó a Moisés la virtud de la presciencia (τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως) con que vaticina lo futuro » [14]. Había la presciencia (πρόγνωσις) mediante los astros y la mántica por medio de los sueños [15]. Por la πρόγνωσις, según Vettius Valens, conocemos la ley del destino [16].

---

y el marcionítico de *Guttäter* dado a Cristo y atestiguado por Esnik (apud Harnack, *Marcion* 283*).

[11] Cf. Iren I, 1, 1 y I, 8, 5.

[12] Cf. *Ref* V, 26, 3. 5 (127, 9 ss. 16 s.) ; y los doce Eones del Cristo *Autogenes* de los Barbelognósticos, apud Iren. I, 29, 2 = *Apocryphon Iohannis* 33, 8 ss. Véase Till en TU LX p. 41. - En cambio para los ángeles maternos cf. *Ref* V, 26, 4 s. (127, 13 ss.) : los ángeles maternos recuerdan a los doce ángeles zodiacales barbelognósticos o Angeles de Ialdabaoth : *Apocr. Ioh.* 39, 1 ss. Véase Till TU LX p. 43 : *Ref* V, 26, 11 s. (128, 19 ss.).

[13] Dodécada de la Iglesia Angélica masculina.

[14] *Vita Mos.* II. 190 : cf. etiam *Somn.* I, 2 ; II, 1. - s. Justino usa con frecuencia el término προγνώστης, sobre todo en el *Diálogo*, como sinónimo de προειδών y προεπιστάμενος. Véase Feder, *Justin* 111 n. 15 y sobre todo Dupont, *Gnosis* 93 ss.

[15] Taciano, *ad Graec.* 1. (Schw. 1, 5). La distinción pasó a Clem. Al. *Strom* I, 133, 1 s. ; Greg. Naz. *Orat.* IV 109. Véase también *Abammonis ad Porphyrium Responsum* 37, 20 ss. ed. W. Scott, *Hermetica* IV. 89.

[16] Fr. 1 : VIII, 12 CCAG V. pars 2. p. 51, 19.

Apolo era προγνώστης [17], o pasaba por tal. A diferencia de los adivinos « el Logos (hijo de Dios) teniendo como tenía en sí mismo el poder de conocer de antemano (τὸ προγνωστικόν)... lo que debe ocurrir, no por efecto de la fatalidad, sino por el libre designio de los que escogen (τῶν αἱρουμένων), predecía los resultados de las cosas futuras... » [18]

Los gnósticos valentinianos se atribuían un privilegio análogo « llamándose a sí propios prescientes (προγνωστικοὺς ἑαυτοὺς φάσκοντες) » [19] o mejor suprascientes.

Porque además de este sentido obvio, la « prognosis » tiene entre los gnósticos un significado ulterior. En los escritos ps. clementinos, el primer hombre Adán posee la πρόγνωσις [19a] que no corresponde justamente a la « presciencia » ni a la « supraciencia » sino al conocimiento de los pensamientos y quereres divinos. Así al menos en *Homil*, III, 17, 1 [20].

Los « prescientes » (προγνωστικοὶ) valentinianos — perfectos como Adán — han de poseer igualmente el conocimiento de los designios divinos (del verdadero Dios Bueno). Aunque siempre con la cautela que impone la aplicación a sectas diversas, en general, la πρόγνωσις significa singularmente este conocimiento de los designios divinos.

Ante el tecnicismo comprobado per elementos tan dispares [20a] no parece se pueda dudar del significado preciso de los términos empleados por el gnóstico Justino.

Hay además otro elemento. En el *Apocryphon Iohannis* la πρόγνωσις como « Primer Conocimiento » equivale prácticamente

---

[17] Apud Tacian. *ad Graec.* 19 (Schw. 21, 21) ; entre los Babilonios existía la presciencia como arte o ciencia : cf. ibid. 12 (14, 5).

[18] *Ad Graec.* 7 (7, 19 ss.) ; cf. Puech, *Recherches* 117, 2. Véase *Strom.* VI (c. 7) 58, 1 in fine (II. 461, 13) = PG 9, 280 C.

[19] Apud Hippol. *Ref* IV, 13, 2 W. 45, 15. Que se trata de los valentinianos parece deducirse de *Ref* VI, 21 ss. como lo anotó ya Wendland.

[19a] Cf. Schoeps, *Aus frühchristl. Zeit* 9 s. n. 3.

[20] Cf. A. Salles RB 64 (1957) 532. — No deja de ser curioso un fenómeno : la importancia dada a la « prognôsis » por Justino Gnóstico y por algunas *Homilías* (resp. *Recogniciones*) ps. clementinas ; y juntamente el conocimiento que ambos (Justino y el ps. Clemente) manifiestan tener de la alegoría pagana : v. gr. de los trabajos de Hércules. Cf. si lubet Pépin, *Mythe et Allégorie* 398 ss. y sobre todo Strecker, *Judenchristentum* 147 ss.

[20a] Cf. otros testimonios apud Dupont, *Gnosis* 93 ss. Agregar Pselo, *de daemonum operatione* c. 24 PG 122, 873 BC donde trata « ex variis προγνώσεως modis, quinam daemonibus competat propriusque sit ». Clem. Al. *Strom.* VIII, 5, 2 ss. St. III. 82, 15 ss. PG 9, 564 C ss.

a la Ennoia valentiniana, y aparece como característica del Pensamiento (ἔννοια) o Providencia divina, antes aún que la Inmortalidad y Vida eterna [21].

No es de extrañar que el gnóstico Justino haya dotado únicamente de πρόγνωσις al Dios Bueno (= Supremo), negándosela al Hijo y al Principio Femenino, como elementos sometidos a la Presciencia o Providencia Superior.

El término ἀπρόγνωστος, epíteto común al segundo y tercer principio ingénito del gnóstico Justino, significaría la no ciencia divina del Hijo y del principio femenino: « no dotado de presciencia » (ἀπρογνωστ<ικ>ός) [22], aunque « invisible » (ἀόρατος) a los sentidos [23].

[21] Cf. *Apokr. Ioh.* ed. Till 28 (97) 6 ss. 18 s.; 31 (103) 20: véase Sagnard, *Gnose* 440 ss.

[22] Difícil traducir esta expresión. Por contraste con el προγνωστικός parece significar « el no dotado de Gnosis », más que incapaz de preconcebir y por ende predecir o hacer ningún pronóstico. « Por ser ἀπρόγνωστος — dirá Justino (apud Hippol. *Ref.* V, 26, 2 W. 127, 5 ss.) — en viendo el Padre (= de todos los seres engendrados, esto es Elohim, no el Dios Supremo) a la semivirgen aquella, Edén, cayó en deseos de ella ... No menos apeteció también Edén a Elohim, y el deseo de una concordia amistosa les congregó ... ». La no-presciencia se da aquí como razón de que cayera Elohim en concupiscencia de Edén. Y siendo también ésta ἀπρόγνωστος como Elohim (cf. *Ref.* V, 26, 1 W. 127, 1), parece haber incurrido en lo propio la no-gnóstica Edén. Esto induce a pensar la razón íntima de tal epíteto, común a ambos elementos: el recurso a la ignorancia para explicar el origen de los dos órdenes paterno (= angélico) y materno (sensible), inferiores al del Dios Supremo. Eso mismo explica el que habiéndosele calificado a Elohim — padre de los ángeles paternos — con el epíteto de ἀπρόγνωστος καὶ ἀόρατος, a Edén — origen de los ángeles maternos (cf. *Ref* V, 26, 3) — no se le diga ἀόρατος sino que en su lugar amontone el Gnóstico epítetos sensiblemente peyorativos. A mi juicio, para insinuar la Superioridad del orden angélico paterno (= de Elohim) — correspondiente a los ángeles del Cristo Superior — sobre el orden angélico materno, y en general sobre la economía dominada por el elemento inferior de Edén δίγνωμος, δίσωμος, que ha intervenido en su formación.

Por ser δίγνωμος y δίσωμος Edén — al igual de la *Prima Foemina* de los Ofitas — da lugar a una doble generación, una perfecta (= la de los ángeles paternos, que van con el Padre Elohim) y otra imperfecta (la de los ángeles maternos) que se queda con la madre Edén (= Sophia Prunicos = Sophia Achamoth): una invisible (ἀόρατος) o espiritual perfecta, y otra iracunda (ὀργίλη) o imperfecta.

La πρόγνωσις del Dios Supremo irá vinculada a la vista del Mismo, por parte del orden angélico masculino y femenino, (a su formación de

[23] Cf. supra n. 1.

Con tales premisas hay mucho adelantado para definir al tercer principio. A diferencia de los anteriores pertenece al sexo débil. A mayor abundamiento aparece como una fémina « iracunda ». El epíteto ὀργίλη resulta precioso para identificarla. Se le aplica

---

γνῶσις), pues sólo así — y no en virtud de su generación *ex Elohim/Edem* — cabe llegar « al Primer Conocimiento » (πρόγνωσις, ἔννοια) de Dios, al cual gratuitamente son llamados todos los espirituales.

Hay según eso una gradación sensible en los epítetos :

a) el Dios Supremo es προγνωστικός ; y no sólo invisible sino inaccesible a la pasión (ἐπιθυμία), por estar en posesión de la πρόγνωσις o ἔννοια con quien se halla identificado, y en cuyo conocimiento consiste la bienaventuranza y descanso del espíritu.

b) Elohim es ἀπρόγνωστος e *invisible.* Por lo primero resulta accesible a la pasión, pues no conoce el Pensamiento de Dios, ni puede por sí descansar en El. En cambio por ser invisible se levanta sobre la Economía de los elementos no puramente espirituales. Y le toca vivir en el mundo inteligible, inmediatamente inferior al de la Divinidad.

c) Edén por último es ἀπρόγνωστος e *iracunda* ... Por lo primero está sujeta a la pasión, igual que Elohim. Por lo segundo, tiene una pasión más baja, no poseída de Elohim, de la cual — como de elemento inferior al invisible de Elohim — dará a luz elementos de una economía subordinada al mundo inteligible, definida por la ignorancia positiva del Pensamiento divino, y por la impureza de un pnema iracundo, mezcla de espíritu y materia, que será menester purificar antes de igualarse con el espíritu puro e invisible del orden angélico paterno.

En síntesis, según el esquema Ofítico, cabría decir que :

a) el Dios Supremo equivale al Reino Divino del Anthropos ;

b) Elohim es el Cristo Superior con sus ángeles ;

c) Edén sería Sophia Prounicos con los suyos [Cf. Iren I, 30, 1 s.]. Gramaticalmente el ἀπρόγνωστος ofrece alguna dificultad. Ocurre lo que con un epíteto análogo (ὁ προεννοούμενος θεός) que figura en el *Responsum Abammonis ad Porphyrium* 39, 23 apud Scott, *Hermetica* IV. 99 s. El editor discute este último epíteto : «ὁ προεννοούμενος θεός might ... be translated « the God who is preconceived » ; but why the Supreme God should be so called, I do not know ». Y agrega en nota : Does the phrase mean The God of whom we have a πρόληψις, ie. an innate or a priori notion ? The Supreme God might perhaps be called ὁ πρὸ ἐννοίας ὤν « prior to ἔννοια » or προεννόητος ... — *Salvo meliori* ὁ προεννοούμενος θεός ha de entenderse en sentido *medio* « el Dios que todo lo supraconoce en Sí propio » : gnósticamente tendría un tecnicismo perfecto, complementario del que tiene el προγνωστικὸς τῶν ὅλων de Justino Gnóstico. Pues sólo quien tiene una Pro-gnosis de Sí propio puede tenerla también del universo. Por eso también ἀπρόγνωστος ha de traducirse en sentido activo : « el que no tiene presciencia del universo » por no tener la Presciencia (= Supraciencia) o Conocimiento interno, propio de Dios. Sería por tanto inexacto igualar el sentido del

con toda probabilidad al mismo personaje en el « Evangelium secundum Mariam » editado por Till. En su viaje póstumo el alma atraviesa las potestades que se le interponen, hasta llegar a la cuarta. Esta cuarta potestad tiene siete formas ; la última de ellas es la « iracunda Sophia » [24]. Semejante personaje ha de confundirse con Sophia Achamoth o Prunikos. El tránsito de una Fémina a otra, del Espíritu Santo a Sophia Achamoth apenas requiere justificación ; como tampoco la requiere entre los valentinianos, que insensiblemente pasan de Sophia Superior (intrapleromática) a Sophia Achamoth, atribuyendo a úna características de la otra, simplemente por ser el instrumento que (por su índole femenina) legitima el origen de las imperfecciones de este mundo [25].

Como *Prima Femina* posee una naturaleza inferior al *Bueno* y al Hijo de Dios [16]. Además, a raíz de su fecundación por el Hijo de Dios [= Cristo = Adán], y de un cierto pecado cósmico que la ha situado en plan de inferioridad respecto al Hijo, el tercer principio — como *Prima Femina* — tiene dos génesis : una perfecta y masculina, en cuanto al elemento espiritual perfecto depositado en ella por el Hijo ; y es la que engendra a la Dodécada Superior, integrada por la Iglesia de los Angeles Paternos o espirituales [26] ; otra imperfecta y femenina, concebida como elemento espiritual inmaturo, abortado luego de la primera génesis ; y es la que da lugar a Sophia Achamoth [= Sophia Prunicos...] y a partir de ella a todos los elementos del mundo sensible [28].

Esto explica el contenido denso de los epítetos δίγνωμος y δίσωμος [29]. En función de las dos substancias, angélica masculina

ἀπρόγνωστος con el significado pasivo adoptado comúnmente en el tecnicismo filosófico para el ἀπρονόητος. Lo mismo que sería inexacto igualar ἀπρόγνωσις con ἀπρονοησία confundiendo el tecnicismo gnóstico con el aristótélico o epicúreo (cf. si lubet Usener, *Epicurea* 246 ss.), empleado por Taciano y Atenágoras (cf. el *Index* de Schwartz ad voc. ἀπρονόητος TU IV/1-2).

[24] Ed. Till 16 (73) 11 : « die siebente ist die zornige (?) Weisheit (σοφία) ». No agrego ni quito nada. A renglón seguido dice el propio Evangelio : « Das sind die sieben Teilhaber (?) (μετ]ουσία?) am Zorne (ὀργή) ». Cf. si lubet *EV* p. 42, 6.

[25] Yo creo muy probable una conotación estoica en el epíteto ὀργίλη. Sin embargo Pohlenz (*Vom Zorne Gottes* 18 s.) pasa por alto el pasaje y el epíteto, que sin duda le interesaban, como le interesó v. gr. la ὀργὴ θεοῦ de s. Justino (*Dial* 39, 123) citada en la página anterior (17).

[26] Segundo Anthropos o Segundo Principio masculino.

[27] Cf. *Ref* V, 26, 7 (W. 127, 27 ss.) : *ET* 2. 21. 39.

[28] Cf. Baynes, *Treatise* 29 s. ; C. Schmidt TU 8/1 p. 595 s.

[29] En el poema babilónico *Enuma Elis* aparece el principio femenino superior (Tiamat) igualmente « iracundo » (« zornig ») : cf. *Babylonisches*

y Sophia Prunicos, a que da lugar con motivo de sus dos partos, gráficamente destacados por los Ofitas de s. Ireneo[30], el tercer principio ingénito de Justino Gnóstico es justamente denominado δίγνωμος y δίσωμος[31]: pues una misma *Prima Femina* con todo el vigor de su mente y la pureza de su primera substancia dió a luz como fruto de su unión con el Hijo de Dios, al Cristo con la Iglesia Angélica ; y luego, una vez vacía de lo mejor, da a luz un fruto imperfecto y complejo, donde hay en disolución elementos materiales, psíquicos y un vestigio tenue de espíritu [= *humectatio luminis*] del cual provendrá más tarde la Iglesia espiritual terrena.

La naturaleza δίσωμος recuerda además lo que por vía de inferencia hace valer Tertuliano contra la índole de la materia eterna del heterodoxo Hermógenes :

> Aut si dabimus illi aliquid etiam boni germinis, iam non erit uniformis naturae, id est malae in totum, sed iam tum duplex, id est malae et bonae naturae, et quaeretur iterum an in bono et malo potuerit convenire, luci et tenebris, dulci et amaro. Aut si potuit utriusque diversitas boni et mali, concurrisse et duplex natura fuisse materiae, amborum ferax fructuum, iam nec bona ipsa deo deputabuntur, ut nec mala illi imputentur, sed utrasque species de materiae proprietate sumpta ad materiam pertinebit[32].

Ignoro si esta misma bicorporeidad se halla insinuada en el célebre Himno a Sophia (Superior ?) de los *Acta Thomae*[33] donde

---

Schöpfungsepos, Tafel I. apud Gunkel, *Schöpfung* 403 ante medium ; Tafel II. ibid. 404 initio ; Beroso apud Gunkel o. c. 19 lin. 2 ss. Como Tiamat da origen, por división de su cuerpo, al universo, no sería demasiado aventurado descubrir también en ella gérmenes del epíteto δίσωμος aplicado por Justino al supremo principio femenino.

[30] Iren I, 30, 2 s.

[31] De mente o ánimo doble, y de cuerpo o substrato asimismo doble. Mente Superior, de la que nació el Cristo Superior con sus satélites « secundum memoriam meliorum » cf. Iren I, 11, 1 = Clem. Alex. *Paed.* I, 32, 1 [véase Gregorianum 36 (1955) 412] : llevándose la substancia (cuerpo) masculina de Sophia [= Espíritu Santo]. Mente Inferior, de la que nació como aborto Sophia Prunicos, por el estado de ἄγνοια en que vino a parar su madre al sentirse vacía de esencia superior, en posesión únicamente de substancia (= cuerpo) animal [cf. Iren. I, 11, 1 ; *ET* 39] ligeramente embalsamada de luz y de espíritu : véase también *ET* 2 y sobre todo 21.

[32] *Adv. Hermog.* 13, 2 s. (W. 29, 22 ss.).

[33] C. 50 ed. Bonnet II/2 p. 166, 12 s.

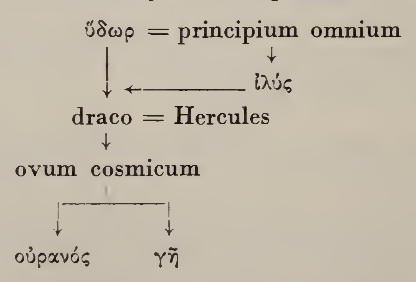
se la denomina : « la sagrada Paloma que engendra los retoños gemelos » (ἡ ἱερὰ περιστερά, ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα) [34]. La concepción concuerda por entero con la ofítica del Espíritu Santo (= Prima Femina) que engendra al Cristo Superior y a Sophia Prunicos [35].

El sistema de Justino Gnóstico—al igual que el naaseno, perático y sethiano — se acerca notablemente al esquema de los

---

[34] Tal interpretación la dió ya Preuschen (apud Bornkamm, *Mythos* 96). La rechaza con nimia ligereza Bornkamm, cuando escribe : Was mit diesen Zwillingen gemeint ist, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Dass darunter Christus und die Sophia zu verstehen seien, wie Preuschen (Hdb. S. 580) erwägt, ist höchst unwahrscheinlich, da die Epiklesen und das Hochzeitslied nirgends die Unterscheidung einer oberen Mutter und einer unteren Sophia, welche die eine Tochter der Μήτηρ sein könnte, andeuten. - Bornkamm parece haber olvidado una página de s. Ireneo (*adv. haer.* I, 21, 5), donde se presentan los mismos elementos en una verdadera Epiclesis. — Véase también Lipsius, *Apostelgeschichte* I 318 ss. - Otros testimonios sobre « gemelos » en *Acta Phil.* c. 115 (Bonnet 46, 2 ss.) y con alguna frecuencia en *Pistis Sophia* y en los escritos del *Codex Bruce* : cf. Schmidt GCS index ad vv. *Zwillingserlöser*, *Zwillingsmysterium* : véase Bornkamm, *Mythos* 97.

[35] Los Egipcios enseñan (apud Damascio, *Dubit.* c. 125 quater I. 324) dos principios Agua/Barro. Coincide Jámblico (*de myster.* sect. VII c. 2) que pone el ἰλύς egipcio (= ὕλη) como materia primigenia. Damascio advierte sin embargo que sobre el ἰλύς se halla el Dios Supremo que lo contiene todo y de quien proviene el universo (por emanación ?). - Los Fenicios (apud Eusebio, *Praep.* lib. I c. 10) ponen dos principios : el espíritu del aire tenebroso y el caos túrbido. De ambos procede *Mot* (= ἰλύς). Supuesta siempre la preexistencia de un Dios. - Los Orficos (apud Athenagor. *Supplic.* c. 18 Schw. 20, 21) adoptan el esquema :



El epíteto δισώματος aparece en Atenágoras c. 18 (21, 1) dentro de un contexto órfico que recuerda a Jámblico 1. c. Véase Geffcken, *Zwei griech.* 198 s. quien lo relaciona con Damascio (teogonía de Jerónimo). Cf. la nota de Th. Gale en su ed. de Jámblico, *de mysteriis* p. 288.

Ofitas de s. Ireneo, y nos abre perspectivas análogas respecto al pretendido dualismo primigenio.

Los tres principios *ingénitos* (ἀγέννητοι) significan muy otra cosa de lo que al pronto sugieren. Son *ingénitos*, por cuanto se han de situar en un plano superior al de la *genesis* (γένεσις = genitura [36]), al de la generación y corrupción, inherente al mundo material y sensible ; y son por tanto anteriores a él. Ninguno de los tres Principios— que hemos identificado con el Padre, el Hijo, y el Espíritu [= Prima Femina] — están sometidos a la *genitura*, como el mundo sensible. Mas no porque los Tres coexistan *ab aeterno* ni porque se hayan de situar en un mismo pie de igualdad. Constituyen una trilogía superior al Kosmos sensible, origen de los elementos que intervendrán luego en él. Su diferenciación mutua es anterior a la *Creatio Secunda*, y contemporánea a lo más — a la manera de los Ofitas de san Ireneo — de la tétrada inferior cósmica. A juzgar por los dos principios masculinos, a quienes hemos identificado con el Primero y Segundo Anthropos ofíticos, en la tríada *ingénita* de Justino no figura como tal el mundo inferior de las Tinieblas sobre el cual se cernía el Espíritu. Es la tríada constituída por dos Principios del reino de la Luz y por el Principio Espiritual [= Prima Femina] o Espíritu Intermedio de los sethianos.

Sin contradecir para nada anteriores ideologías, Justino destaca por su alteza sobre el reino de la génesis los tres magnos principios Padre/Hijo/Espíritu que explicarán tanto o más que la cosmogonía posterior, la soteriología que gobierna el universo : en función singularmente de la doble actividad del Hijo de Dios [= Elohim] y su Sabiduría, entre sí y sobre el mundo.

Al igual que los Ofitas de s. Ireneo y los Sethianos, Justino Gnóstico presenta indudables influjos paganos. Quizás el más significativo lo notó ya, a base de las noticias de Herodoto sobre la fábula de Hércules y la Sirena [37], el propio s. Hipólito [38] ; aparte la

[36] Para la noción gnóstica de γένεσις cf. Sagnard, *Gnose* p. 635. Véase en especial *Epla. ad Floram*, apud Epiph. *Panar.* 33, 7, 6 donde γεννητός figura como atributo característico del Demiurgo del elemento animal.

Esta manera de hablar tiene larga tradición : cf. Lebreton, *Trinité* II. 635 ss. s. Justino da al ἀγέννητος el sentido de ἀγένητος (= ἄφθαρτος), no sujeto a γένεσις (= φθορά). Saturnilo aplicaba el epíteto ἀγέννητος al Salvador (apud Iren I, 24, 2 initio) probablemente en el sentido de no engendrado de mujer : cf. Stieren I. 242 n. 6. Por lo menos no-engendrado *ex Maria* ; Usener (*Weihnachtsfest* 98 n. 2 y 100) adelanta más, como si enseñara la aparición del Salvador a la manera del Cristo marcionítico.

[37] *Ref* V, 25 per totum.

[38] Ref V, 26, 1 (127, 1 s.).

inserción de Hércules entre los profetas anteriores a Jesús [39]. Mas no son los únicos ni tan decisivos como a primera vista pudiera uno imaginar. También Justino Gnóstico se inspira abiertamente en el Génesis. El nombre de *Edén* adoptado para la Semivirgen (= Sirena), a la cual aplica entre otros el verso *Gen* 2,8 [40]; y el término de *Tierra* con que asimismo la bautiza [41] tienen resonancias bíblicas, como en otros muchos gnósticos [42].

Dígase lo propio del vocablo escogido para el segundo principio masculino « Elohim ». Justino inserta por entero en su doctrina el relato de Moisés en torno a la creación del mundo [43].

Singular intéres presenta la exegesis a *Isaías* 1,2 : « Escucha cielo, y presta oídos tierra ; el Señor ha hablado... Israel (empero) no me conoció ». [44]

Cielo significa el espíritu de Elohim, inherente al Hombre Superior (espiritual) que vino a cristalizar en el Cristo Superior (= Baruc). *Tierra* indica el alma o elemento espiritual imperfecto, nacido de Edén y escondido en el Hombre Celeste, que cristalizó en Prunikos, en virtud del aborto (segundo fruto). *El Señor* es Baruc, el Salvador que asiste junto *al Bueno* (= Dios Supremo).

La trilogía, reductible a Señor/Cielo/Tierra, y por su medio a Bueno/Elohim/Edén, recuerda la trilogía fundamental naasena : *I. Anthropos/Padre* (= *II. Anthropos*)/*Madre*, o bien la ofítica *I. Anthropos/II. Anthropos/Prima Femina* [Resp. Anthropos/Cristo/ Sophia Prunicos] ; y se halla inspirada en un verso que insensiblemente evoca la terminología inicial del Génesis : « En el Principio creó Dios [= el Bueno] el cielo [= Elohim] y la tierra [= Edén].

La subordinación de Edén respecto a Elohim se ha de completar con la dependencia de Elohim respecto al Señor Dios [= El Bueno]. Manteniendo la jerarquía constante de valores entre los tres miembros, lo natural parece concluir que según Justino Gnostico (igual que según los Ofitas de s. Ireneo y los Sethianos y Naaseno-peratas) los tres Principios *ingénitos* (ἀγέννητοι) del uni-

[39] *Ref* V, 26, 27 s. (131, 5 ss.) : cf. asimismo *Ref* V, 26, 33-35 (132, 4 s.) V, 23, 1 s. Véase J. Kroll, *Gott. u. Hölle* 445 y en general 401 ss. ; Buffière, *Mythes d'Homère* 296.

[40] Cf. *Ref* V, 26, 5 (127, 19 s.).

[41] *Ref* V, 26, 7 (127, 28), 9 (128, 10) ; V, 27, 4 (133, 14 s.) ; cf. *Ref* X, 15, 7 (277, 14).

[42] Cf. *Est. Valent.* V p. 182. 188 s.

[43] Cf. sobre todo *Ref* V, 26, 11 (128, 15 ss.).

[44] *Ref* V, 26, 35 s. (132, 16 ss.) : cf. el comento de los Simonianos al mismo texto, en *Ref* VI, 13 (139, 4 ss.). — Para la última cláusula « no me conoció Israel » *Ref* V, 26, 37 (132, 20).

verso no constituyen tres elementos coeternos, sino sólo tres principios — anteriores aún al Demiurgo — coexistentes al momento de iniciarse la creación del mundo sensible, y con ella el drama soteriológico en que intervienen. En el fondo ha de vislumbrarse una prehistoria divina, no expresamente recogida por el Gnóstico, que abarca entre otras cosas: la secesión de los tres miembros a partir de un germen inicial de donde brotan como « Tinieblas/Oscuridad/Torbellino » o simplemente como Padre/Hijo/Espíritu Santo; la separación — también anterior a la creación segunda — de los elementos inferiores sobre que se cierne el Espíritu, respecto al reino de la Luz; y sobre todo y ante todo, el origen inicial de la substancia misma informe y primigenia *a Deo Uno* [45].

En definitiva, el triadismo inicial — aparentemente ingénito — de Justino se resuelve en una trilogía solo *relativamente* ingénita. Ninguno de los tres miembros se halla sometido a la génesis ni a las leyes de la generación y corrupción, típicas del mundo sublunar. No son tres principios coeternos, sino coexistentes antes de la formación del universo *génito*. Un caso análogo al de los Ofitas y Sethianos: con la particularidad de que mientras estos últimos hablan de la trilogía cósmica Luz/Espíritu/Tinieblas, anterior a la *creatio secunda*, y conforme a una perspectiva bíblica bien definida [= la exegesis de *Gen*, 1,2], Justino Gnóstico silencia las Tinieblas e introduce en el reino de la Luz los dos Principios masculinos Padre/Hijo (*El Bueno/Elohim*) que con el Espíritu, principio femenino, determinan el origen de los elementos no-materiales del mundo sensible: a saber, las dos Iglesias, espiritual y animal, que por su inserción en el mundo de la materia justificarán y determinarán la soteriología.

El problema del Dualismo estricto sale fuera de su ámbito ideológico. Sin que por ello baste el sincretismo de elementos paganos y cristianos a eliminar el esquema cósmico, monista en sus orígenes, sobre que implícitamente opera.

---

[45] Análoga es la trilogía descrita por Basílides en una fase claramente posterior al origen divino del « Semen mundi », que cristaliza en el triple universo: Supramundano (Cielo, o región de las Filiedades) — Espíritu fronterizo (= Espíritu Santo, intermedio entre el Cielo y la Tierra) — Mundo (= Tierra = Ogdóada y demás regiones inferiores). Cf. *Ref* VII, 23, 1 ss. (200, 16 ss.). Aunque Basílides no refrenda expresamente la trilogía por el Génesis, resulta demasiado clara su inspiración bíblica; sobre todo, por cotejo con otras Gnosis. E ilumina, como pocos, la prehistoria del presunto Dualismo Luz-Tinieblas de que parecen arrancar otros gnósticos. Cf. últimamente Doresse, *Gnostiques* 187.

* * *

No se ve razón documental que aconseje relacionar la cosmogonía gnóstica con la babilónica (Enuma Elis, Beroso, Damascio). Pero aun en ésta se deja sentir un elemento primigenio, el Océano, *massa aquosa* de que provienen el cielo y la tierra.

El fenómeno se hace particularmente sensible estudiando las abigarradas noticias de Damascio :

a) entre los Orficos, primero existía el Tiempo, después la Díada Ether/Chaos ; y de la Tríada viene Phanes [46].

b) según Jerónimo y Helánico, primero está el principio inefable (ἄρρητον) y luego el Agua y la Materia : de la tríada viene el Dragón [47].

c) los babilonios enseñan un primer principio, cuyo nombre callan : de donde viene el masculino Apasón y el femenino Tauthe : de los cuales el primogénito Moymis [48].

d) para los Magos (Persas) el primer elemento es el Lugar (resp. el Tiempo), del cual proviene el Dios Bueno y el Demonio Malo [49].

e) para los sidonios, primero viene el Tiempo, luego Pothos y Omijles (Πόθος καὶ Ὀμίχλης) Deseo y Niebla (= Oscuridad) : de donde provienen el Aire y el Aura [50].

f) según los Egipcios, existían al principio la « tiniebla incognoscible » (σκότος ἄγνωστον) : vienen luego los dos principios Agua y Barro, de donde nació Kamephis [51].

---

[46] Damascio, *Dubit.* I. 316 s. c. 123.

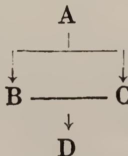
[47] Damascio ibid. I. 317 c. 123 bis : vide Geffcken *Zwei griech.* 198 (Atenágoras, *Suppl.* c. 18).

[48] Damascio ibid. I. 321 s. c. 125 : cf. Gunkel, *Schöpfung* 17 ss.

[49] Damascio, ibid. c. 125 bis : coincide con la doctrina de los Zervanitas (cf. Zaehner, *Zurvan* 447 = Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920 p. 95).

[50] Damascio, *Dubit.* I. 323 c. 125 ter.

[51] Damascio ibid. 324 c. 125 quater. No doy aquí las variantes, sino el esquema que casi siempre se mantiene el mismo : un primer principio, del que provienen por diferenciación dos (masculino y femenino), y de estos por unión cuasi-matrimonial el Unigénito, o padre de los demás seres. En esta forma :



El Dualismo nunca es primigenio, sino secundario ; y alguna vez — por razón de la duplicidad de sexos — sensiblemente artificioso para legitimar la causalidad divina sobre el universo [52].

Análogo fenómeno se observa en el Epos babilónico de la creación [53] : primero el Océano, y de él Apsu/Tiamat, padres a su vez de Mummu [54].

En la noticia de Beroso [55] « antes de los tiempos el Universo era Tinieblas y Agua, y seres maravillosos de forma típica nacieron en él ». Tinieblas y Agua no parecen significar una dualidad, sino simplemente el Chaos ; dominado por un principio femenino, de doble naturaleza o de dos partes, la primera de las cuales dió origen al cielo y la segunda a la tierra [56], coexistente con otro masculino. Beroso no declara el origen de estos dos últimos principios. Las consideraciones de Eusebio apuntan muy bien la alegoría del elemento primigenio, de que nacieron el cielo y la tierra por una acción superior. Pero las noticias de Beroso — sobre todo si han de relacionarse con las otras babilónicas — no representan la dualidad primigenia absoluta ; y es presumible que tanto Bel como el Principio femenino mencionados aquí, *a fortiori* la substancia de que nació el cielo y la tierra, provengan de un elemento anterior, disociado en *Bel/Thamte*, que por medio de éstos da origen a la materia primigenia (quizá por emanación) por ulterior disociación de Thamte. Este elemento femenino, igual que la *Prima Femina* ofítica o la figura correlativa de Justino gnóstico (= Edén), aparece en efecto como elemento doble (δίσωμος), que de un lado origina el cielo o elemento superior y de otro la tierra. En otras palabras, la suprema divinidad femenina conmemorada por Beroso (Thamte, cod. Θαλάτθ) se ha de emparentar probablemente con la Prima Femina (= Sophia Superior = Edén), de la cual Bel (equivalente al Anthropos o Hijo del Hombre) sacaría primero el cielo, con los elementos espirituales, y luego la tierra. Pero tanto Bel como Thamte, a la manera de la Díada primera de las cosmogonías antiguas, supondrían un Dios Supremo, anterior a ellos, silenciado en las noticias de Eusebio sobre Beroso.

---

[52] Cf. Damascio ibid. I. 318 lin. 5 s.

[53] Tabla I. apud Gunkel, *Schöpfung* 401 ss.

[54] Cf. si lubet supra sub c).

[55] Apud Alejandro Polyhistor, en Eusebio, *Chronicorum liber prior* ed. Schoene 14 initio : cf. Gunkel, *Schöpfung* 17.

[56] Cf. apud Gunkel o. c. 19 : « Bei diesem Zustande der Welt kam Bel darüber, spaltete das Weib mitten durch, machte aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel, und vertilgte die Tiere, die zu ihr gehörten ».

BASILIDES

El clásico Basílides[1] nunca pasó por dualista. Su sistema era en este punto como el de Valentín. Pero una extraña tradición, literariamente bien autorizada, le atribuye la coeternidad de dos principios ingénitos. La tradición representada por Hegemonio en las *Acta Archelai*[2].

Trascribo por entero el fragmento :

> Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longo post nostrorum apostolorum tempore ; qui et ipse cum esset versutus et vidisset quod eo tempore iam essent omnia praeoccupata[3], dualitatem istam voluit adfirmare quae etiam apud Scythianum erat[4]. Denique cum nihil haberet quod adsereret proprium aliis dictis proposuit adversariis... Exstat tamen tertius decimus liber tractatuum eius, cuius initium tale est : « Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestabit : per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat[5] » ...
>
> Basilides interiectis plus minusve quingentis versibus ait : « Desinamus ab inani et curiosa varietate ; requi-

---

[1] Hablo del de s. Ireneo, *adv. haer.* I, 24, 3 ss. y s. Hipólito, *Ref* VII, 20 ss. ; véanse además los fragmentos de diversos autores, reunidos por Völker, *Quellen* 40 ss. Basílides se considera ordinariamente anterior a Valentín. Así ya s. Epifanio, *haer.* 31, 2. Según Usener (*Weihnachtsfest* 103 ss. max. 106) la doctrina de Basílides se formó ya hacia los años 100-120 ; habla con manifiesta exageración. Más prudente es situarle en los años de Adriano y Antonino Pío (120-145).

[2] C. 67 s. (ed. Beeson 96, 11 ss.).

[3] Era acusación muy vieja. Los herejes, según Clemente Al. no dijeron nada nuevo, sino que imaginaron novedades a su arbitrio : *Strom.* VII 107 (III. 76) PG 9, 544 A. Igual creía s. Hipólito, para quien la mentalidad gnóstica plagiaba los errores filosóficos paganos : *Ref* V, 6, 1 s. Lo mismo Eusebio, *Hist. Eccl.* I, 1, 1. Puede verse Turner, *Pattern* 5 s.

[4] Sobre Scythianus cf. F. Chr. Baur, *Manichaeische* 459. 465.

[5] Cf. s. Epiph. *Pan.* 26, 6 : vide Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 210 s. n. 345.

ramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita ; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae [genitae] esse dicebantur. Haec cum apud semetipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebant quam vellent et quale sibi conpeteret ; omnibus enim amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur [6]. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tamquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea et coadmisceri ac participari de ea cupiebant. Et tenebrae quidem haec agebant, lux vero nequaquam ex tenebris quicquam recipiebat in sese nec in earum desiderium veniebat, tantummodo quod etiam ipsa spectandi libidinem passa est [7]. Et quidem et respexit eas velut per speculum [8]. Enfasis [9] igitur, id est color quidam lucis, ad tenebras factus est solus, sed lux ipsa respexit tantummodo et abscessit, nulla scilicet parte sumpta de tenebris. Tenebrae vero ex luce sumpserunt intuitum et yles enfasin vel colorem, in quo ei displicuerunt. Cum ergo nequiores de meliore sumpsissent non veram lucem, sed speciem quandam lucis atque enfasin... [10] boni raptiva mutatione traxerunt. Unde nec perfectum bonum est in hoc mundo, et quod

---

[6] Cf. si lubet Sev. Antioch. ex *Hom.* CXXIII. ed. Kugener-Cumont, apud Cumont, *Recherches Man.* 113 lin. 3 ss.

[7] Cf. *CH* I. 14 s. ; Hippol. *Ref* VIII, 9, 3 ss. Wendl. 228, 7 ss.

[8] Para el significado filosófico — el problema de la μέθεξις de las formas inteligibles — recogido aquí por el presunto Basílides, me permito remitir a Proclo, *in Parmenid.* V, 71 ss. resumido por Koch, *ps. Dionysius* 247 s.

[9] Ἔμφασις, término técnico, por « reflexión » o « imagen reflejada en un espejo » : véase Plutarco, *de Isid. et Osir.* 354 C ; Clem. Al. *Strom.* I, 94, 3. 7 : cf. Koch, *ps. - Dionysius* 247. 252. - Melitón, *Homil. de Passione* c. 58 ed. Bonner p. 10 (= 127) ; s. Greg. Niseno, *Vita Mosis* II §§ 47. 176. 232 ; Miguel Pselo, ed. Bidez CMAG vol. VI. 200, 1 ; 202, 15 ; 208, 28. 35 ; 209, 9. 13 ; 180, 16 : cf. si lubet Wolfson, *Philosophy* 320.

[10] Cf. « humectatio luminis » apud Iren. I, 30, 3 ; σπινθήρ apud Epiph. *Pan.* 23, 1, 9 ; 2, 2 vide Holl, I. aparato a p. 249 s. ; Waszink, in *Tert. de anima* 23, 1 ; σταγών *Sophia JCti.* 103, 12 ; 119, 2 ss. 17 ss.

> est valde est exiguum, quia parum fuit etiam illud, quod initio conceptum est. Verum tamen per hoc ipsum exiguum lucis, immo potius per speciem quandam lucis, creaturae valuerunt generare similitudinem perferentem ad illam, quam de luce conceperant, permixtionem. Et haec est ista, quam cernimus, creatura »... Sicut enim quisquis draconis caput esecans reliqua corporis eius inutilia atque inania derelinquet, ita et nos, si dispositam non recte creaturam et commixtionem duorum ingenitorum, lucis ac tenebrae, sicut Basilides praesumit ostenderimus.

A primera vista resulta innegable el Dualismo del Basílides aquí mencionado. De ahí el reparo de algunos en admitir su identidad con el gnóstico homónimo de s. Ireneo o de s. Hipólito [11]. Yo estoy por mi parte dispuesto a identificarlo con él, como parece haberlo hecho el autor del Apéndice a las *Acta Archelai* [12].

> Basilides quoque de hac impietate (duplicis divinitatis) descendit, qui tot deos simulat esse, quot dies in anno sunt, et de his quasi minutalibus unam summam divinitatis efficit et appellat Mithram, siquidem iuxta computationem Graecarum litterarum Mithras anni numerum habet [13].

Tal noticia corresponde muy bien a la de san Ireneo [14], con la variante de *Mithras* en lugar de *Abraxas*, y con la *probable* [15] determinación de la igualdad *Mithras* (*resp. Abraxas*) = *Salvator*, que bajo la forma *Abraxas* = *Jesus* es conocida entre los Papiros Mágicos [16] como nombre del Sol y representa el mismo número 365 [17].

---

[11] Así v. gr. Hort, art. *Basilides* en DCB I. col. 276 post med. Cf. asimismo Gieseler, Theol. Stud. und Krit. 1830 p. 397 apud F. Chr. Baur, *Manichäische* 85 s. nota. - El P. Lebreton, *Trinité* II. 97 ss. pasa por alto la dificultad.

[12] Para la datación del apéndice cf. Beeson p. XVIII. Abarca pp. 98, 18-100, 13 ; es un fragmento compuesto entre 392 y 450, y recogido por un manuscrito a continuación de las Actas : véase Cumont, *Textes et Monum.* I. 45 n. 1.

[13] *Acta Archel.* append. ed. Beeson 98, 26 ss.

[14] *Adv. haer.* I, 24, 3 ss.

[15] No segura, porque ignoro si dió a la expresión « unam summam divinitatis » el valor técnico, insinuado por el mito valentiniano paralelo del Salvador « fruto común del Pleroma » Iren. I, 2, 6.

[16] Vide Kropp, *Zaubertexte* III. 123 y 17 s. *Mithras* parece una versión

Aun en la hipótesis de la identidad de Basílides, el Dualismo enseñado por el fragmento anterior se parece mucho al de los Ofitas. La frase « initia omnium duo esse... ipsa dicentes initia sine

---

de Abraxas (Dieterich, *Abraxas* 46 no conoce el pasaje del anónimo, ni estudia el valor numérico del término), justificable por su identidad con el Sol [para *Mithras* = *Sol*, Bidez-Cumont, *Mages Hellénisés* I. 249 (add. 149) ; II, 271, 1 et passim], y en parte por una noticia de s. Jerónimo (*in Amos* lib. I c. III, 9-10 PL 25 P. 257) ... » ut Marcion Bonum Deum et otiosum ; ut Valentinus αἰῶνας triginta, et extremum Christum, quem appellat ἔκτρωμα id est *abortivum* ; ut Basilides qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat 'Αβράξας, et eumdem secundum graecas litteras, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μείθραν « ... Véase la nota de Vallarsi in h. l. ; Völker, *Quellen* 45 nota ; Cumont, Rev. des études grecques 15 (1902) p. 5.

Vallarsi atestigua haber encontrado el término en latín *Mythram*, y lo corrige — con arreglo al cómputo literal — por Μείθρας que al igual de 'Αβράξας da el número 365 :

Α	β	ρ	α	ξ	α	ς		Μ	ε	ι	ϑ	ρ	α	ς
							= 365 =							
1 +	2 +	100 +	1 +	60 +	1 +	200		40 +	5 +	10 +	9 +	100 +	1 +	200

A la misma computación (365) se llega con la palabra Νεῖλος (cf. Heliodoro, *Aethiopica* IX, 22) : véase Hopfner, *Offenbarung* 1. 181 § 705.

Creo muy probable se haya de leer Μίθρας y no Μείθρας, aun cuando en la computación se haga valer la iota (ι) como ει, conforme a un fenómeno sensible en Σιγή (= Σειγή: apud Iren. I, 15, 1) y Χριστός (= Χρειστός : apud Iren I, 15, 1 s.). Véase si lubet Sagnard, *Gnose* 371 ss. y para un fenómeno inverso (ει = ε) Hebbelynck, *Mystères* 161 s. ; Dupont-Sommer, *Waw* 56. Courcelle (*Lettres* 85 n. 3) establece un paralelo entre el pasaje *In Amos* arriba trascrito, otro de *De vir. inl.* 21 y s. Ireneo (*adv. haer.* I, 24, 7) en quien al parecer se inspiró s. Jerónimo a través quizás de s. Epifanio (cf. ibid. p. 86 n. 3), como creo muy probable. Pero ¿ dónde se inspiró para su noticia sobre Mitra, en el pasaje *In Amos* ? La relación Abraxas = Mithras no figura en s. Ireneo ni a mi entender, en s. Epifanio. Por otra parte es sabida la dependencia origeniana de s. Jerónimo en sus comentarios a los Doce Profetas menores (cf. Courcelle, *Lettres* 92 n. 2 y 95). ¿ Sería aventurado creer que el primero en relacionar ambos términos fué Orígenes ? Bien estará notar que s. Jerónimo no atribuye al dios basilidiano el nombre de Mitra, y menos al Salvador (fruto del Pleroma) como lo hace — al parecer — el Anónimo, sino que da la versión pagana equiva-

---

[17] Cf. Dieterich, *Abraxas* 182, 25 ; art. *Abraxas* (Riess) en Pauly-Wiss. I/1 coll. 109-110 ; y sobre todo Beausobre, *Hist. Man.* II. 50 ss. max. 61; Kropp, *Zaubertexte* III p. 123 § 203 n. 6 ; Baynes, *Treatise* 60 s.

initio esse et ingenita... quae ex semet ipsis erant», hace verdadera dificultad. Pero no es del propio Basílides, sino de los *Bárbaros* [18], o por lo menos inspirada en ellos. Nada fuerza a creer que aprobara su doctrina [19]. Basílides no lo dice. El pasaje es fragmentario. Pudo muy bien haber adoptado parcialmente su doctrina, para explicar *mutatis mutandis* la coexistencia del cielo (= Pleroma) y de la tierra (= Materia móvil) antes de la intervención del Demiurgo; suponiendo empero — como entre los Ofitas — su común origen, más o menos directo, del único Dios Bueno, a que alude claramente en los documentos de los heresiólogos, y por cuenta propia [20].

---

lente al Abraxas basilidiano, por lo que al cómputo literal matemático se refiere (modalidad que parece haber escapado a Cumont, *Mysterien* 240; *Textes et Mon.* II. 19), dando por supuesto que el *Abraxas* de Basílides se refería al Dios Supremo, lo cual no es exacto.

[18] Mejor aún que los filósofos griegos, como cree Hilgenfeld (*Ketzergesch.* 211 n. 346), los *barbari* de que habla el gnóstico sirio, son las poblaciones que vivían más allá de la frontera romana bajo la dominación Parta. « C'est-à-dire — escribe Cumont (*Recherches* 167 y n. 2) — qu'il (Basilide) rapporte les doctrines de ce mazdéisme plus ou moins mélangé d'éléments chaldéens qui était la religión dominante de la Mésopotamie à son époque ».

[19] Escribe Cumont (*Recherches* 167 n. 2): « M. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* p. 92 sqq., a rendu très vraisemblable que Basilide lui-même avait adopté ces doctrines « barbares » exposées dans son treizième livre ». - Yo no veo que los argumentos de Bousset lleguen a dar ninguna seria probabilidad a semejante adopción. Todos ellos delatan evidente prejuicio. La importancia misma que da el sabio alemán a la noticia de las *Acta Archelai* (p. 93) para la Historia de la Gnosis reclama argumentos mucho más sólidos. Ni siquiera parece haberse planteado el problema: hasta dónde puede una alusión basilidiana a la doctrina de los « bárbaros » representar su propio pensamiento. Cf. si lubet Pétrement, *Dualisme* 192.

[20] Cf. además la ideología que se esconde en aquellas líneas [apud Hegemon. *Acta Archelai* 67 (Beeson 96, 19 ss.)]: « per parabolam divitis et pauperis naturam *sine radice et sine loco* rebus supervenientem unde pullulaverit indicat ». - Si no yerro, Basílides insinúa aquí su doctrina (apud Clem. Alex. *Strom.* II, 112, 1 s.) sobre el origen del mal; sus προσαρτήματα o *apéndices* provocados por el desorden del elemento racional, mas no nacidos *ultimatim* de una substancia o materia mala. Aunque tal lenguaje da ocasión a identificar las pasiones con demonios o mónadas físicas, Basílides indica lo bastante (apud Clem. l. c. 113, 1) su índole accidental, como propiedades nacidas a raíz de un desorden, sin otra consistencia que la del alma racional donde arraigan. El gnóstico encubre así, mediante un lenguaje atrevido, la solución estoica al problema del mal (cf. mis *Est. Val* II 278 ss.): no se requiere, según él, ninguna substancia mala que

Es demasiado claro el monismo del Basílides de s. Ireneo y s. Hipólito para aceptar sin más su Dualismo estricto por sola una noticia, que aun siendo *ex hypothesi* auténtica, refiere la doctrina u opinión de gente extraña[21] sin explícita aprobación.

* * *

Conviene haberlo notado, previniendo la inserción de Basílides entre los precursores del Dualismo maniqueo. Por lo demás ninguna duda puede haber sobre la doctrina de Mani. Sea cual fuere su procedencia, Mani enseñó una dualidad estricta, eterna, de principios increados y sin comienzo, contraria al monismo gnóstico. Los documentos resultan demasiado abundantes [22].

---

explique « por participación » el mal o males del mundo ; ni por tanto una raíz física como la materia de Hermógenes. Cf. tamen otras interpretaciones apud Beausobre, *Hist. Man* II. 22 ss. ; Neander, *Allgem. Gesch.* II. 85 ss. ; Bousset, *Hauptprobleme* 94 « Seiner Meinung nach hatte das Böse, das die Dinge dieser Welt überdeckt, ein eigenes, uranfänglich wurzelhaftes Dasein ». Cf. etiam Quispel, *L'homme gnostique*, Eranos-Jahrb. 16 (1948) 128. En otra ocasión pensamos volver sobre ello.

[21] « Quidam enim horum dixerunt ... »

[22] Cf. las nutridas notas de Puech, *Manichéisme* 157 ss. Véase para algunas consideraciones generales Schaeder, *Studien* 304 s. ; *Urform* 121 ss. ; Baur, *Manichäische* 10 ss. 83 ss. ; Pétrement, *Dualisme* 200 ss. Cf. asimismo S. Brandt, *Dualistischen Zusätze ... Lactantius* 9 ss. 14 ss. El intento de Severo Antioqueno por llegar lógicamente a la tríada primigenia será más o menos aceptable en el campo doctrinal, mas no representa al parecer una dificultad ignorada ni decisiva (Principio Bueno/Principio Malo/Principio de separación entre ellos : cf. Cumont-Kugener, *Recherch. Manichéisme* 94 s. 109 y el comentario 166 n. 4 : véase sobre todo la nota de Puech, *Manichéisme* 162 s. n. 293). Mucho antes ya de Severo, había recurrido s. Metodio de Olimpo a un argumento similar, en diálogo con un pretendido valentiniano : *de lib. arb.* PG 18, 249 C = *Philocalia* c. 24 ed. Robinson 213, 15ss.

ESQUEMA FUNDAMENTAL GNOSTICO

¿ Hay en todo ello algún influjo pitagórico ? La pregunta es obligada, porque — según testimonio de Hipólito — « hay dos mundos — a juicio de Pitágoras — uno inteligibile que tiene por principio a la Mónada, y otro sensible, del que es principio la Tétrada (τετρακτύς) »... [1]

Tal distinción está de acuerdo con lo que el mismo Hipólito atribuye poco después a los pitagóricos : haciendo al fuego del Sol alma y a la Tierra cuerpo ; y sacando de la unión Sol-Tierra al Aire intermedio, como fruto del Fuego-Tierra [2].

La trilogía Fuego-Tierra-Aire, o sus equivalentes Sol-Luna-Aire (de los simonianos), Elohim-Edem-Paradysus (de Justino Gnóstico), Lux-Tenebrae-Spiritus (de los Sethianos) no lo contradicen. Se trata siempre de explicar no sólo la contraposición entre el elemento más noble y el más craso, mediante un simple binomio Lux/Terra, Sol/Luna, Elohim/Edem, sino también el origen de un *tercero* intermedio, fruto de la unión de los primeros. *Tercero* que unas veces se identifica con el Aire y otras con el Espíritu llevado sobre las aguas, intermedio entre la región divina y la de la materia.

Indirectamente, tales analogías indican la preexistencia de un elemento anterior del que dependen — llámense Cielo y Tierra, Luz/Tinieblas, Sol/Luna, Fuego/Tierra etc. — los dos reinos Inteligible/Sensible, Ingénito/Génito, como dos brotes de una Sola Raíz : según expresión clásica de la Magna Revelación simoniana [3].

Quizás el cuadro básico de tantas gnosis tenga un origen común en el pitagorismo, con su esquema :

---

[1] *Ref* VI, 24, 1 (150, 23 s.) Cf. Ibid. 23, 4 (150, 15 s.) : « la tétrada es principio de los cuerpos físicos y sólidos, como la mónada lo es de los inteligibles ».

[2] *Ref* VI, 28, 2 (154, 18 ss.).

[3] Cf. Hippol. *Ref* VI, 18, 2 W. 144, 11 s. vide Terzaghi *in Syn. Hymn.* V, v. 35 (p. 237) ; Jahnius, *Methodius Platon.* II, 21 n. 139 ; y sobre todo Puech, *Manichéisme* 160 con rica bibliografía.

El Uno trascendental

Mónada	Dyada
inteligible	materia
Fuego	Tierra
Sol	Luna
Luz	Tinieblas [4].

Parece bastante claro — vistas tan curiosas analogías — que el dualismo clásico Luz-Tinieblas entre los gnósticos no es estricto, y no supone la coeternidad, pues el binomio que le constituye proviene de un Dios Superior, trascendental.

Un fenómeno similar hallamos en la teología o cosmología zervanita. También en ella hay un Dualismo de elementos fundamentales *Fuego/Agua*, masculino y femenino respectivamente — como entre algunas gnosis — de los cuales provienen todas las cosas [5]; pero no un Dualismo primigenio, pues tanto el fuego como el agua provienen, como hijo e hija resp., del único principio y Dios supremo (Zurvan) [6].

Los gnósticos atacados por Plotino no hacían excepción. También ellos enseñaban la Materia no-eterna. De lo contrario ningún sentido tendría el que Plotino urja contra ellos la eternidad de la materia [7]. La materia — les decía el neoplatónico — era una consecuencia indirecta, pero necesaria [8].

---

[4] Para la distinción del Uno trascendental y de la Mónada, Festugière RHT IV p. 18 ss.

[5] Cf. Zaehner, *Zurvan*, 73. 79 ; Strecker, *Judenchristentum* 154 ss.

[6] Cf. Zaehner, *Zurvan* 208. 231 s. 382 et passim. Lo mismo se debe afirmar *a fortiori* de la pretendida Gnosis judía. Escribe Nötscher (*Qumran = texte* 82) : Wesentlich ist, dass nach dem « dualistischen » Abschnitt 1QS III 13-IV 26 Gott selbst über dem Dualismus und also ausserhalb desselben steht. Dieser besteht zwischen guten und bösen Geistern, dem Fürst des Lichtes und dem Engel der Finsternis, dem Geist der Wahrheit und dem Geist des Unrechts. Gott hat Macht über beide und ist in der Lage, die Herrschaft des Bösen zu brechen, also den Dualismus aufzuheben, so wie er ihn geschaffen hat. Die bösen wie die guten Geister haben ihre Existenz und ihre Macht von Gott (1QS III 18 f. 25), ebenso wie die Gerechten und die Frevler (Menschen) von Gott geschaffen sind (III 17, 1QH 438). Gott steht also am Anfang und am Ende des Dualismus, er ist dessen Schöpfer und Vernichter. - Cf. si lubet K. Schubert, *Religion Judentums* 82. Sobre la doctrina de los escritos ps. clementinos trataremos con alguna extensión más adelante : Sección II. c. IX.

[7] *Enn.* II, 9, 3, 12 ss.

[8] Ibid. 3, 17 s. Véase asimismo *Enn.* III, 2, 1, 15 ss.

Sean cuales fueren las influencias experimentadas por ellos, los gnósticos no son estrictamente dualistas.

El esquema entre ellos adoptado no define el estadio primero de los seres. Representa únicamente los preliminares inmediatos de la actividad soteriológica — más aún que demiúrgica — del Hijo [= Logos, Demiurgo (Universal)] sobre el mundo sensible.

Nada adelanta sobre la prehistoria del mundo material ni sobre la demiurgía estricta [9].

Ni los naasenos, ni los peratas, sethianos, docetas etc.... se han detenido a estudiar los preliminares últimos de tal concepción. Por el colorido soteriológico de sus noticias, trataban de insistir en los elementos indispensables a la soteriología y cristología. Suponiendo la historia larga que media entre la eternidad de Dios y la aparición del Demiurgo animal y de la Materia informe.

Para los gnósticos partidarios del Pleroma (o su equivalente) el dualismo Demiurgo-Materia resultaba tan incardinado al tiempo y a la historia universal, como la aparición origeniana del mundo sensible, a raíz del pecado trascendental [10].

Dudo mucho se les hubiera ocurrido afirmar la coeternidad de la Materia con el Dios Supremo. Por una confusión demasiado evidente, para tomada en cuenta, hubo autores — entre los primeros heresiólogos — que creyeron atribuir a los valentinianos tan craso error. Así el autor anónimo del *Dialogus de recta in Deum Fide* [11], siguiendo a S. Metodio de Olimpo [12].

Los heresiólogos acusaban frecuentemente a los valentinianos por su fecunda imaginación creadora, amiga de dramatizar en la atmósfera sublime de la divinidad. Mucha historia había corrido antes de presentarse a la ideología valentiniana el Dualismo Espíritu/Materia, o la trilogía Pneuma/Psyche/Hyle. Los documentos van describiendo por sus pasos el proceso de los Eones a partir del Ser Supremo, hasta llegar « per deminorationem » [13] a una substan-

---

[9] Sobre esta última idea pensamos detenernos en otra ocasión.

[10] Cf. Festugière RHT I pp. 261 ss. 270. - Idea que parece haber escapado a R. Cadiou, *Jeunesse* 174 que simplifica y generaliza, a mi entender, demasiado.

[11] Inter opera Origenis PG 11, 1809 A : GCS ed. van de Sande Bakhuyzen (1901) p. 140, 21 et saepe alias.

[12] *De libero arbitr.* PG 18, 248 C = GCS ed. Bonwetsch p. 12, 13 ss. cf. Jahn, *Methodius Platonizans*, Hallis Sax. 1865 II p. 118 n. 733 ; y sobre todo W. Scott, *Hermetica* III p. 76 ss. ; si lubet *Est. Valent.* II p. 271.

[13] Tesis atribuída muy bien por Plotino a los gnósticos sin distinción : *Enn.* II, 9, 13, 27 ss.

cia degradada, en la que el salto del Espíritu a las pasiones anímicas, y de las pasiones a la corrupción e informidad material se halla preparado de antemano, mediante el mito riquísimo de Sophia o de Prunicos.

El empeño por subrayar el Monismo absoluto aparece entre los valentinianos con mucho relieve. Probablemente porque sus doctrinas se nos presentan como sistemas totales y completos , y no limitados a lo soteriológico ni a lo escatológico. De Heracléon sabemos por s. Ireneo que propugnaba como Tolomeo multitud de Eones[14]. Y sin embargo a juzgar por las noticias textuales relativamente copiosas que de él nos legaron Clemente y sobre todo Orígenes, nadie se lo hubiera echado en cara.

Como nadie tampoco osaría ridiculizar a Tolomeo por su generosa imaginación en la exegesis al prólogo de s. Juan, donde descubría la Plana Mayor del Pleroma, si sólo conociera de él su discreta carta a Flora.

A no haber tenido documentos tan circunstanciados sobre el Pleroma valentiniano, con toda la prehistoria que dispone a la aparición en el mundo del Demiurgo psíquico y de la Materia informe, cabría pensar en el Dualismo de los discípulos de Valentín, pues tan marcada oposición establecen entre el Dios de los Judíos y la materia.

Las cortas líneas dedicadas por s. Ireneo al valentiniano Segundo[15] nos llevarían por sí solas a creer en la coeternidad de una Tétrada Superior[16], origen del reino de la Luz ; y de una Tétrada Inferior[17], expresada por las Tinieblas.

Ningún crítico sin embargo se atreverá a llamarle dualista por las palabras que siguen :

> Secundus autem primam Ogdoadem sic tradidit dicens : Quaternationem esse dextram et quaternationem sinistram et Lumen et Tenebras, et discedentem...[18]

El punto de vista concreto adoptado para tal o cual exposición autorizaba muy bien el silencio de determinados temas.

---

14 Cf. Iren. II, 4, 1.

15 Iren I, 11, 2 = *Ref* VI, 38, 1 (168, 7 ss.) = Epiph *Pan.* 32, 5 (I 439, 11 ss.).

16 Véanse los diversos esquemas tetrádicos en Sagnard, *Gnose* 355 ss.

17 Alusión probable a la serie de elementos : Fuego-Aire-Agua-Tierra : cf. Iren I. 5, 4 = *Ref* VI, 32, 6 ; VI, 34, 4 s.; *ET* 48, 2 ss.

18 Iren I, 11, 2 : cf. Tert. *adv. val.* c. 38.

Basta dar cuenta de los personajes y elementos inmediatos al drama, sin otros precedentes que los indispensables.

Entre los documentos gnósticos llegados a nosotros, casi todos aquellos que han dado pie a pensar en un Dualismo primigenio versan sobre lo soteriológico. Las páginas de los Naasenos, Peratas, Sethianos, Docetas... se polarizan en torno al germen espiritual [= la Iglesia Espiritual] diseminado por el mundo, y congregado un día por el Salvador para su retorno a Dios. Ellas nos describen — con múltiples variantes — la breve historia de la caída y dispersión de los gérmenes divinos en el mundo[19]. La prehistoria eónica antes de tal dispersión, su motivo último, el justificar la diversidad de personajes que intervienen en ella etc. etc., todo eso cae fuera de lo soteriológico ; como caen fuera los preliminares divinos, tan barrocamente orquestados por los escritos del *Codex Askewianus* y del *Brucianus*.

El mismo fenómeno ocurre con los escritos maniqueos. La Cosmogonía se halla muy bien representada en las noticias de Teodoro bar Khonai. En cambio el tratado chino, editado por Chavannes-Pelliot, presupone ya la Cosmogonía y desarrolla otro tema complementario, a raíz de la pregunta inicial a que responde [20]. Porque el tratado chino silencie la Cosmogonía no por eso la niega ni requiere otra diversa de la que reclaman las noticias cosmogónicas de Teodoro. La presunción está por lo contrario.

El Dualismo Demiurgo/Materia, Luz/Tinieblas o es un Dualismo muy secundario y tardío o si aparece como inicial, únicamente desde el punto de vista soteriológico. La oposición que algunos tratan de subrayar entre sus extremos no significa demasiado. La historia que le precede se encamina en parte a justificarla. El Demiurgo con sus potestades psíquicas, equidistantes de lo pneumático y lo hílico, viene a ser, de intento, el puente de unión entre el espíritu y la materia.

El Dualismo radical Espíritu/Materia no es eterno. Por no serlo, ha de ir preparándose mediante una degradación paulatina del Espíritu, que de masculino y perfecto se convertirá en femenino e imperfecto. De femenino, más tarde pasará a espíritu apasionado y corruptible, hasta degradarse a la condición anímica,

---

[19] Sobre las variantes de esta caída puede verse Jonas, *Gnosis* I 103 ss. 320 ss. Y fuera de la Gnosis, el tema de la dispersión o multiplicidad, que le es correlativo : Theiler, *Porphyrios* 44 ss. ; P. Volz, *Eschatologie der jüd. Gemeinde* 344 ss. ; *Est. Valent.* V p. 221 ss.

[20] Cf. Schaeder, *Studien* 244 n. 1 ; puede también verse Chavannes-Pelliot JA 1911 p. 508 s.

por un enfriamiento de su primer ardor, a la manera de la *Psyche* estoica. De lo anímico vendrá a lo irracional. De lo irracional por degradaciones sucesivas a lo material.

La aparición de la materia se hallará mejor o peor justificada en filosofía ; pero nunca llegará — según los gnósticos — en su oposición al Espíritu, a un contraste absoluto, incompatible con un origen común primigenio. Espíritu y Materia, Luz y Tinieblas, el reino del Logos y el mundo del mal provienen de un único Principio divino. Las Tinieblas son el estadio último de degradación en la Luz primigenia. La Materia el grado ínfimo a que vino a parar el Espíritu y sus efectos secundarios, a raíz de un proceso « in deminorationem ».

Ninguna de las Gnosis, entre las conocidas, autoriza claramente un Dualismo estricto : la coeternidad de dos Principios antagónicos.

* * *

No siempre cabe resolver directamente la dificultad que presenta la coexistencia inicial de dos elementos divino y material antes de la « demiurgía » o διακόσμησις del mundo. Pero el hecho de la coexistencia no arguye apodícticamente a favor del dualismo. Un ejemplo valdrá por muchos raciocinios.

Tertuliano enseña que el nacimiento perfecto del Verbo tuvo lugar al decir Dios « Hágase la Luz » [21]. Lo cual equivale a situar la generación perfecta del Verbo en *Gen* 1,3 preexistiendo ya los elementos mencionados en *Gen* 1,2. En sana lógica, la materia preexistía a la generación del Verbo. En *adv. Praxean* no hay cláusula alguna contraria a semejante conclusión. La exegesis tantas veces repetida de *Prov.* 8,22 ss. no la contradice. La intervención de la Sabiduría, en cuanto simple Sophia, o en cuanto *Sermo* se pueden muy bien explicar en relación con la « demiurgía » (= opus ornatus = creatio secunda) estricta. El Verbo es proferido por Dios para realizar los designios divinos, sacando a luz « in substantias et species suas » todas y cada una de las substancias y especies delineadas previamente en la Sabiduría personal [22].

Uno que ignorara el *adv. Hermogenem* podría autorizarse sin grandes escrúpulos el siguiente razonamiento. La materia (= « ter-

[21] *Adv. Prax.* 7 initio : Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit deus : « Fiat Lux » (*Gen* 1, 3). Haec nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit.

[22] *Quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se.*

ra invisibilis et incomposita») preexistía a la generación del Verbo, según Tertuliano : *luego era eterna.* Y sin embargo nada más falso. Todo el tratado *adv. Hermogenem* iba contra la pretendida materia eterna, enseñada por Hermógenes. Absurdo que el Africano olvidara su tesis — la tesis eclesiástica — al situar la generación del Verbo en *Gen* 1,3. La preexistencia de la materia a dicha generación no era ni podía ser — conforme a la tesis creacionista — eterna, aunque fuera realísima preexistencia.

Basta el ejemplo de Tertuliano para hacernos precavidos ante la eternidad de la Materia, por sola su coexistencia y aun preexistencia al Verbo o a Sophia. Yo creo que hay elementos indirectos en Tertuliano para determinar cuándo apareció la materia [23]. Pero aun cuando no los hubiera, han de quedar fuera de litigio dos proposiciones : la no-eternidad de la materia, y la generación perfecta del Verbo en *Gen* 1,3. La preexistencia de la materia respecto al Verbo (resp. a Sophia) no es argumento « pro aeternitate materiae», ni favorece lo más mínimo al dualismo estricto. La aplicación a la Gnosis la dejo al lector.

---

[23] Véase lo que decimos en la p. 683 ss. n. 20.

MARCION Y EL DUALISMO

Eliminado así el Dualismo estricto en las sectas gnósticas cristianas, convendría probar fortuna estudiándolo en sistemas que habitualmente pasan por dualistas. Tal ocurre con la doctrina de Marción. Es conocida su teoría de las Antítesis. Singularmente la que iba entre el Dios Bueno del NT y el Dios Justo del AT.

De los Dioses se deriva la antítesis hacia sus legados : entre el Cristo, enviado del Dios Bueno, y el Mesías, enviado del Dios Justo. El Dios Bueno (resp. su Cristo) no necesita para sus obras y milagros materia alguna ni instrumento previo. En cambio, el Dios Justo (resp. su Mesías) « mundum ex aliqua materia subiacente molitus est, innata et infecta et contemporali deo, quemadmodum et de Creatore Marcion sentit » [1]. « Collocans et cum deo Creatore materiam, de porticu Stoicorum » [2].

Sería fácil multiplicar testimonios análogos. De ellos se deduce obviamente que — según Marción — el Dios Justo llevó a cabo su demiurgía a base de una materia preexistente [3]. Harnack aventura todavía más : la materia preexistente a la actividad creadora del Dios Justo no es una materia informe, incualificada, sino positivamente mala, y por mala da lugar, aun después de la demiurgía del Dios Justo, a una obra asimismo mala. Los testimonios sobre que se apoya el sabio alemán resultan sumamente lábiles, y a lo más prueban la *imperfección* inherente a la materia.

El punto ha merecido consideración antes de ahora. Entre los Padres se advierte un gran desconcierto, sobre la hipótesis fundamental de Marción. Unos como s. Ireneo atribuyen a los marcionitas la dualidad de Dioses, Bueno y Malo [4], aunque perfilando más, reduzcan luego la antítesis a la dualidad entre el Dios Bueno y el Dios Justo [5]. Otros como s. Epifanio le atribuyen una tríada de Dioses agregando a los dos dioses de Cerdón uno tercero, con lo

---

[1] Tert. *adv. Marc.* I, 15.

[2] *Adv. Marc.* V, 19.

[3] Cf. reunidos los testimonios por Harnack, *Marcion* p. 276* = p. 97.

[4] Cf. Iren. III, 12, 12 : « Et quidem hi qui a Marcione sunt statim blasphemant fabricatorem, dicentes eum malorum factorem, propositum initii sui tolerabiliorem habentes, duos naturaliter dicentes deos, distantes ab invicem, alterum quidem Bonum, alterum autem Malum ».

[5] Iren III, 25, 3.

cual habría uno Supremo, el Dios Bueno, invisible e innominable ; otro visible, el Demiurgo, creador del mundo ; y tercero, el Diablo, intermedio entre el visible e invisible [6].

Entre los partidarios de los tres principios marcioníticos hay una ulterior diferencia : s. Epifanio, Adamancio [7], s. Efrén [8], Eznik [9] y otros hacen del Diablo el tercer principio, o Principio Malo ; mientras algunos, como Teodoreto [10], identifican el Principio Malo con el Demiurgo — quizá por inspiración de si Ireneo — y hacen de la Materia el tercer principio.

Beausobre [11] trata de esclarecer la enorme confusión a que se presta la dualidad o tríada de principios entre los escritores eclesiásticos.

a) En tesis cabría responder [12] que los Marcionitas estaban divididos en diversas ramas ; entre ellas, una partidaria de dos Principios, otra de tres. Solución demasiado simplista, que no se impone mientras sea posible una explicacion más razonable.

b) Beausobre encuentra la solución en el equívoco a que se presta el término ἀρχή (= Principio) : « Dans le sens *Philosophique* ἀρχή *Principe* signifie un Etre éternel, qui a en lui-même la Cause de son Existence, et qui est Cause que d'autres existent : mais dans le *sens Politique*, *Principe* veut dire un Etre qui a du pouvoir et de l'autorité sur des Sujets qu'il commande. Le Marcionite, qui n'a admis que *deux Principes*, a pris ce terme dans le sens Philosophique. Il n'y a que deux Etres qui existent par eux-mêmes, et qui soient cause de l'Existence des autres, *Dieu* et la *Matière*. Mais le Marcionite, qui a pris ce terme dans un sens Politique, a dit qu'il y a trois Principes, parce qu'il y a trois Etres. qui ont de l'autorité, du pouvoir, du commandement *Dieu*, *le Créateur et le Démon* » [13]. Viene luego a confirmar documentalmente tal distinción, a base de la noción de Principio, recogida por Adamancio en el *de recta fide*.

Hay en la solución del calvinista holandés un principio acertadísimo. 'Αρχή cambia fácilmente de significado en su aplicación.

---

[6] *Panar.* 42, 3, 1 s. (II 97, 1 ss.). Véanse los lugares paralelos recogidos por K. Holl en el aparato.

[7] *De recta in deum fide* I, 2.

[8] Assemani II 444.

[9] *Wider die Sekten* IV, 16.

[10] *Haer. fab.* I, 24.

[11] *Hist. Man.* II p. 87 ss. ; I. 497 s.

[12] O. c. II p. 89.

[13] Beausobre, *Hist. Man.* II 89.

Y esto no solo de un autor a otro, sino dentro de un mismo autor. Pero tal equivocidad no soluciona, que yo sepa, el problema. Las contradicciones no están precisamente — como parece darlo a entender Beausobre — en función de ningún término concreto. Los autores hablan de la manera más abigarrada : de tres naturalezas (φύσεις)[14], de tres *raíces*[15], de tres *principios* (passim). Aun hablando de tres Principios o de tres Raíces pasan sin previo aviso[16] del Principio Malo a la Materia.

En el propio s. Ireneo hemos visto un cambio de epítetos relativo al Demiurgo, a quien una vez llama Malo, otra Justo. El principio de la equivocidad de términos hay que extenderlo todavía más : singularmente al término *Malo*, que a veces (s. Ireneo, Teodoreto...) se aplica al Demiurgo *Justo*, sin duda por contraste con el Dios *Bueno* ; otras — quizá las más — se aplica a la materia[17] ; y otras al Principio malo (= el Diablo) que domina sobre la Materia[18].

La dificultad sería fuerte si nuestros documentos sobre Marción y los suyos tuvieran la misma importancia. Pero no es así. Hay muy cortas noticias que ofrezcan garantías de reflejar el auténtico pensamiento del maestro. Los heresiólogos posteriores, tales como Filastrio, Teodoreto, Adamancio o el autor del Diálogo *de recta in Deum fide*, el propio S. Hipólito y S. Epifanio, dependen de S. Ireneo, Tertuliano y quizá de Clemente Alejandrino o algún otro relativamente inmediato a Marción. Para encontrar el pensamiento íntimo del heresiarca bastan y sobran los primeros heresiólogos independientes. Sus datos, ordinariamente sobrios, resultan en este punto decisivos.

Ahora bien, ninguno de ellos ha puesto jamás en relación a la Materia (resp. al Diablo) con el Dios Bueno. Su problemática iba por los siguientes dos cauces : *a*) o por la antítesis ἀγαθός/δίκαιος entre el Dios Bueno con su Economía representada por el Evangelio, y el dios Justo (o Malo) con la Economía del Antiguo Testa-

[14] Así Rhodón apud Eusebio *HE* V, 13, 4 (Schw. 456, 5 ss.).

[15] Eznik, *Wider die Sekten* I, 28 (Schmid 87, 2012).

[16] Así Eznik, *Wider die Sekten* IV, 16 (204, 1000) Bueno/Justo/Malo = I, 28 ; en cambio IV, 1 (172, 1 ss.) Bueno/Justo/*Materia*.

[17] Clemente Al. *Strom.* III, 3, 12 ; III, 3, 19. - Hipólito *Ref.* X, 19, 1 (279, 21 s.) ...

[18] Epifanio, *Panar.* 42, 3, 2 = 42, 6, 1 ss. maxime 8 - 7, 3. - s. Dionisio Romano apud s. Atanas. *de decr. Nic. syn.* 26 (PG 25, 464 A = ed. Feltoe 178, 10 ss.) habla sólo de tres Principios, pero por el contexto inmediado dedúcese el significado de tres dioses. Cf. Beausobre, *Hist. Man.* II 88 s.

mento : antítesis entre el Dios Bueno y Verdadero, y el Dios Justo Creador del cielo y de la tierra [= el Yahveh de la Biblia],

b) o por la antítesis entre el Creador [= Dios Justo] y la Materia de que formó el mundo sensible.

Ninguno dió categoría de dios marcionítico al Diablo o Kosmokrátor, por ser príncipe del kosmos material, pues ni siquiera fué anterior a la Materia sino que nació con ella y de ella. El verdadero señor de la Materia era el Demiurgo o Dios Justo.

Marción y los suyos hubieron de admitir la existencia del Dios Bueno, del Demiurgo y del Diablo. Como también admitieron la de los ángeles espirituales puros, satélites del Dios Bueno, la de los ángeles del Demiurgo y la de los demonios satélites del Kosmocrátor. Pero jamás pudieron dar al Diablo categoría de Principio divino, y menos de Principio eterno. Aunque no se detuvieran a explicar su origen, le suponían material, y como tal nacido de la Materia.

Tertuliano y Clemente Alejandrino — únicos que han recogido alguna breve mención sobre el Demiurgo y la Materia — discurren siempre sobre sus relaciones en orden a la formación del mundo material. Demiurgo y Materia son para ellos términos correlativos. Y como el Dios Justo se dice precisamente Demiurgo, en función de la Materia que hubo de modelar para dar origen al mundo sensible, es natural que los relacionaran entre sí como elementos coexistentes. Pero sin dar jamás categoría de principio activo — menos de dios — a la Materia. Y sin ocurrírseles mentar al Diablo, que todavía no existía.

Hubiera sido absurda una coexistencia entre los tres Principios Bueno/Justo/Malo para explicar el origen del universo. La confusión misma de epítetos *Justo* y *Malo* tan sensible en s. Ireneo y aun Tertuliano al hablar del Demiurgo, indica bien a las claras que el Diablo no contaba.

Beausobre [19] se aviene a conceder que los únicos dos Principios — seres eternos, causa de la existencia de los demás — son para los marcionitas Dios [= el Dios Bueno] y la Materia. Y sin embargo ninguno de los primeros heresiólogos habló nunca así. Tertuliano sólo autoriza — y es el más explícito de ellos — a contraponer al Demiurgo y la Materia « innata et infecta et contemporalis *deo* [Creatori] », « Marcion collocat *cum deo creatore* materiam de porticu Stoicorum » [20].

---

[19] O. c. II 89.

[20] Vide Harnack, *Marcion* 276*.

Contraponer el Dios Bueno a la Materia, como si ambos fueran Principios eternos, independientes en el ser uno de otro y causa de la existencia de los demás, es gratuito.

Igualmente gratuita la posición de Harnack al decir: « Marción enseñaba según todos estos testimonios [21] dos Dioses y tres subtancias improducidas (drei unerschaffene Wesen) » [22]. No está claro si el propio Harnack aceptaba como marcionítica esta doctrina, deducida según él de tales testimonios. Aun en caso contrario, los mejores por él aducidos no autorizan semejante conclusión. Ninguno de ellos — los hemos ido citando todos a lo largo de las páginas anteriores — prueba sino la coexistencia, en el instante anterior a la demiurgía o *creatio secunda*, de tres principios: el Dios Bueno, que no interviene directamente; el Dios Justo o Creador propiamente tal (ὁ δημιουργός), y la Materia informe e incualificada. Comparado el Demiurgo con la Materia, su coexistencia e independencia mutua en el ser se halla fuera de litigio. En este sentido, también el Dualismo (secundario o relativo).

Pero el verdadero problema, que ha escapado — o más probablemente ha sido de intento silenciado por Harnack — no es ése. Sino la relación del Demiurgo y de la Materia, respecto al Dios Bueno.

Entre los gnósticos — singularmente valentinianos — tanto el Demiurgo como la Materia de que vino el mundo, son efecto de una degradación muy pronunciada del Espíritu. Su aparente antinomia viene a reducirse en los tiempos primigenios al más absoluto monismo.

El problema marcionítico se halla también ahí: ¿ es acaso el Demiurgo un dios derivado, o coexiste ab aeterno con el Dios Bueno ? La Materia coexistente con el Demiurgo, ¿ coexiste asimismo con el Dios Bueno desde que Este es ?

Que yo sepa, entre los muchos testimonios de la doctrina de Marción no hay uno siquiera sobre la historia del Demiurgo, anterior a su actividad creadora. Una noticia, seguramente equivocada, de S. Gregorio Nacianceno atribuye a Marción errores típicos de la Gnosis [23]: la índole andrógina de la Divinidad y el mundo de los Eones.

Sin llevar hasta ahí el parecido de Marción con los gnósticos, muy probablemente el Dios Justo de Marción tuvo el mismo o

---

[21] Cf. *Marcion* 276*.

[22] Ibid.

[23] Cf. Harnack, *Marcion* p. 353* quien cita *Poem. de se ipso* v. 1169-1172.

análogo origen que el de los gnósticos. Las mutuas analogías — v. gr. la ignorancia de una economía superior a que inconscientemente obedecía en el AT, su índole laboriosa y apasionada, su noción misma de Justicia — son demasiado grandes para creer que precisamente en lo relativo al origen del Demiurgo se dividieran de manera tan radical : los gnósticos, haciendo del Demiurgo el primogénito del mundo psíquico, y Marción, otorgándole una eternidad improducida e improductiva. Lo natural es que por su índole psíquica el Demiurgo marcionítico, intermediario entre el Dios Bueno y la Materia, hubiera aparecido igual que su homónimo gnóstico en orden a la creación de la Materia, como instrumento de superiores designios.

En la tradición patrística yo sólo encuentro en favor de la coeternidad del *Bueno* y *Justo* marcioníticos (resp. del Dios Bueno y de la Materia), argumentos terminológicos derivados del significado obvio de expresiones como « innata et infecta » materia... Tales argumentos resultan sumamente endebles por el contexto. Solo prueban « per relationem ». La Materia sobre que opera el Demiurgo es « innata et infecta et contemporalis *deo* » : no nacida ni hecha *por el Demiurgo* mismo. Pero ¿ no pudo nacer *junto con el Demiurgo*, como la materia preexistente de que hablaban los gnósticos ?

Por curiosidad recojo un argumento doctrinal sacado de s. Hipólito. Compara el Santo la doctrina de Marción con la de Empédocles. Concretamente establece un paralelismo entre el Bueno y el Malo [= Justo] de Marción con los dos Principios ingénitos, inmortales y eternos de Empédocles : Amor-Discordia [24].

Tal argumento *ex parallelismo* significa a lo más que — según s. Hipólito — había analogía entre los dos Dioses de Marción y los dos principios coeternos de Empédocles. El afán por explicar los errores dogmáticos cristianos merced a la educación doctrinal pagana de los heresiarcas, lleva a s. Hipólito a formular paralelismos muchas veces inconsistentes. Hipólito atribuye aquí mismo a Marción errores como el Encratismo, la Abstinencia, el recurso al evangelio de s. Marcos [25], e indirectamente la Reincorporación [26], que nunca pasaron por marcioníticos [27].

---

[24] Cf. *Ref* VII, 29, 10 (211, 20 ss.) 29, 23 (214, 23 s.) : Diels, *Vorsokratiker* 21. B 16 vol I⁴ 229.

[25] Cf. Harnack, *Marcion* 332* s.

[26] *Ref* VII, 29, 17 ss. (213, 11 ss.).

[27] Para la doctrina última de la Reincorporación cf. Harnack o. c. p. 175 n. 1.

¿Qué crédito puede merecer quien después de haber destacado tan fuertemente el Dualismo de los dioses marcioníticos, acaba más tarde y en la misma obra [28] atribuyendo a Marción la teoría de los tres Principios Bueno/Justo/Materia y convirtiendo sin previo aviso el Dualismo primero en el Triadismo, solo probable, de alguno de sus discípulos [29] ?

Marción daba al AT un valor correlativo a la índole del Dios Justo, muy inferior al Dios Bueno cuya revelación se reservó para el NT. El único verdadero Dios era el del NT. El Dios hebreo tenía muy segunda categoría, a juzgar por las pasiones en que aparecía envuelto. Dentro del Helenismo pudo sin duda haber defensores de la materia eterna ; pero dudo mucho que nadie sostuviera la coeternidad del Theos Agnostos con un dios pasional, incardinado en su actividad a lo material y sensible. Semejante personaje no podía justificar su coeternidad con el verdadero Dios, mientras no probara la necesidad de su asistencia. Y mal podía Marción concebir la necesidad de un dios, cuya actividad sobre la materia no fué eterna, a pesar de haber nacido en orden a una economía vinculada a lo sensible. Sobre todo, haciéndole ignorante de toda economía superior ; y por lo mismo del verdadero Dios.

Negada así la coeternidad del Dios Bueno y del Justo, *a fortiori* queda eliminada la coeternidad entre el Dios Bueno y la Materia que ni tienen ni pueden tener relaciones mutuas.

En conclusión el Dualismo *Demiurgo/Materia* resulta, entre los marcionitas, un dualismo tan de tono menor como entre los gnósticos ; y sólo prueba — sin menoscabo alguno de la unicidad del verdadero Dios — la coexistencia, en vísperas de la formación del mundo sensible, de dos elementos correlativos : la Materia y el dios que la había de modelar. Materia y dios Creador [= Dios Justo] que muy probablemente — como entre los gnósticos — son fruto de una degradación de la substancia divina y aparecen discriminados después de una larga duración, eterna, del verdadero y único Dios [30].

---

[28] Cf. *Ref* X, 1 (279, 22 s.).

[29] Cf. *Ref* VII, 31, 2 (216, 19 s.) donde atribuye el Santo al marcionita Prepón la trilogía Bueno/Justo/Malo, que recuerda la tríada del Zervanismo *Zurvan/Ohrmazd/Ahriman* : véanse sin embargo los reparos indicados por Zähner, *Zurvan* 58 s.

[30] Puede verse con fruto Zaehner, *Zurvan* 59 s. sobre Marción y el Zervanismo, en torno a la doctrina dualista.

BARDESANES

Desde los días de s. Efrén [1] se ha venido relacionando el dualismo de Marción con el de Bardesanes. El Santo trata de probarlo, a base de los Eones admitidos por éste ; pero sus argumentos delatan lo endeble de tal posición [2]. Bardesanes resultaría tan dualista como los Valentinianos, generosos en regalar Eones al reino del Dios Supremo [3]. Los Eones provienen de Dios, y proceden de su naturaleza. Mientras no se quiera introducir el Dualismo en el seno mismo de la Divinidad, no hay razón sólida para hacer dualista por este capítulo a Bardesanes [4].

Hay sin embargo un argumento que hace mayor impresión. S. Efrén afirma en efecto [5] que Bardesanes se ha apropiado la doctrina marcionítica de la Materia, substancia eterna. Acabamos de señalar el crédito que puede merecer el veredicto sobre la Materia eterna de Marción. El testimonio de s. Efrén no autoriza largas consideraciones. Siempre queda la duda, de si también Bardesanes enseñaría únicamente — como Marción — la coexis-

---

[1] *Hymnen contra haereses* III 4 ed. E. Beck CSCO vol. 169 p. 12 = versión alemana en el vol. 170 p. 12, 18 ss. Cf. *Opera*, ed. Assemani II 443 D : Asseruit Bardesanes cum Marcione dualitatem Deorum, etsi reiecisse velit... Para la bibliografía de Bardesanes véase Amand, *Liberté* 228 ss. y últimamente Turner, *Pattern* 90 ss.

[2] Cf. F. Haase, *Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis* 77 s.

[3] Cf. Teodoro bar Khonai, *Livre des Scholies*, ed. Pognon (*Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris 1898) 116, 14 ss. Scher CSCO, Script. Syr. series II (t. LXVI) 301, 22 ss. : « Ueber Valentinus. In der Lehre des Valentinus wurde Bardesanes unterrichtet ... Sie führen Schriften ein, die voll von faden Märchen sind. Sie lehren 300 Aeonen, männliche und weibliche, die vom Vater des Alls herrüren, und die sie auch Götter nennen ... ». Que Bardesanes haya sido valentiniano resulta sin embargo poco sostenible (cf. Schaeder, *Bardesanes* 27).

[4] Cf. Haase o. c. p. 78 : « In die eine göttliche Natur hat Bardesanes demnach keinen Gegensatz hineingetragen und ihr auch keine gleichwertigen Substanzen an die Seite gestellt ». Los argumentos aducidos por Beausobre, a base de s. Epifanio y de Adamancio (*Hist. Man.* II 133) son igualmente endebles. Aparte la sospecha de infidelidad que casi siempre acompaña a las noticias de ambos heresiólogos.

[5] Opera II 468 D.

tencia del Demiurgo con la Materia, y no precisamente su coeternidad [6].

Pero conocemos un testimonio del propio Bardesanes, legado por Teodoro bar Khonai [7], al parecer decisivo. Dicen así los versos del hereje, según la versión alemana que presenta Schaeder :

> Fünf Wesenheiten/waren wesenhaft von Uranfang/und waren verlassen (?) und irrten./Zuletzt wurden sie erschüttert/wie durch irgendeinen Zufall./Der Wind wehte in seiner Kraft/und... kroch und kam zu seinem Gefährten./Das Feuer entzündete den « Wald »/und es ballte sich eine finstere Wolke,/die keine Geburt des Feuers war,/und die reine « Luft » ward getrübt./Sie vermischten sich alle miteinander,/ihr erwählter (?) Ursprung ward erschüttert,/und sie begannen einander zu beissen/wie reissende Tiere./Da sandte zu ihnen (herab)/ihr Herr das Wort des Sinnes/und befahl dem Winde, sich zu legen/und sein Wehen auf sie zu richten./Es wehte der Wind der Höhe/............../und gestossen wurde durch die Kraft..../und hinabgesenkt in ihre Tiefen die Verwirrung./Es erfreute sich die « Luft » ihrer Farbe,/und es ward Stille und Ruhe,/und gepriesen ward der Herr ob seiner Weisheit,/und Lobpreis stieg auf für seine Barmherzigkeit. /Aus der Vermengung und Mischung,/Die von den... Wesenheiten blieb, machte er die ganze Schöpfung /der Oberen und der Unteren./Darum eilen die Naturen /alle und die Geschöpfe, /sich zu reinigen und das zu tilgen, was/(ihnen) beigemischt ist von der Natur des Bösen [8].

La cosmogonía reflejada en tan significativa página concuerda con otras noticias [9]. En ella cabe distinguir dos estadios, uno pri-

---

[6] Viene abajo ya por este sólo capítulo la construcción de A. Hilgenfeld, *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig 1864 p. 31 ss. quien no contento con dar por supuesta la eternidad de la Materia, en Bardesanes, la identifica con el Diablo (o. c. 33), y lo que es más grave asigna el contraste Dios/Materia eterna al Valentinianismo mediante la oposición *entre el Bythos eterno incomprensible y la Materia improducida.*

[7] *Le Livre des Scholies* ed. Pognon 123, 2 ss. ; Scher 308, 4 ss. Otras referencias apud Schaeder, *Bardesanes* 48 n. 54.

[8] Véase en Schaeder l. c. 50 ss. el análisis de esta página ; además *Urform* 125 s. Pétrement, *Dualisme* 194 s. ofrece la versión francesa.

[9] V. gr. con la de Moisés bar Kepha, apud Nau PS I. tom. 2 (1907) 513 s. analizada por Schaeder 1. c. 52 ss. Véase asimismo el texto de

migenio según el cual los cinco elementos iniciales, situados entre el Creador (arriba) y las tinieblas (abajo)[10], se hallan en movimiento y desasosiego desde el principio ; y otro posterior, que arranca de un impulso inexplicable nacido de las tinieblas inferiores y determina una conmoción entre ella y los elementos, hasta la emisión del Logos por parte de Dios, quien separa las tinieblas (= la materia) de los demás elementos, tornándolos a sus puestos respectivos, y formando el Kosmos[11].

Schaeder ve aquí reflejada una concepción filosófica griega (= estoica), concretamente en los « cinco elementos » originarios, individuados por san Efrén y Moisés bar Kepha[12]. Yo también así lo creo. Pero la analogía del esquema así concebido con el de los Ofitas de s. Ireneo[13] sugiere, por lo que hace al Dualismo, un problema.

Los documentos parecen suponer que la situación Dios/cinco elementos/Tinieblas es inicial. Identificando las Tinieblas con la materia (ὕλη) indiferenciada y los « cinco elementos » con las « substancias » (οὐσίαι) estoicas o cuasiestoicas derivadas del substrato primigenio ¿ con qué derecho cabe enseñar que tales cinco elementos son « eternos » ? Como los documentos aducidos representan la cosmogonía, y no se ocupan de justificar la situación misma primigenia (Dios/elementos/Tinieblas) ¿ no se esconderá también aquí la mentalidad que descubríamos entre los Ofitas ? Y según eso ¿ no sería acaso la cosmogonía de nuestros documentos un drama muy posterior, sólo inmediato a la creación del Kosmos, pero resultante en su fundamental Tríada de un proceso de diferenciación de una única substancia divina primigenia ? La filosofía misma estoica no puede justificar la existencia de cinco elementos

---

Iwannis de Dara publicado por A. Baumstark en Oriens Christianus 3. serie t. VIII (1933) 67-71. - Según el *Fihrist* [ed. G. Flügel I. Roediger (texto)/Flügel A. Müller (notas e índices) Leipzig 1871-2. Versión alemana en G. Flügel, *Mani*, Leipzig 1862] Bardesanes debió de escribir una obra « sobre la Luz y las Tinieblas », con la descripción quizás de su sistema.

[10] Según el esquema explícito de Moisés bar Kepha (Nau 513 s.). Las « tinieblas » (σκότος = ὕλη) no son en la doctrina de Bardesanes un principio originalmente contrario a Dios (cf. Schaeder, *Bardesanes* 51).

[11] Cf. Schaeder, *Bardesanes* 52 s.

[12] Para s. Efrén cf. C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan* t. II (ed. F. C. Burkitt) 1921 p. CXXIII s.; Beck en CSCO 170 p. 12 s. nota. - Spanneut, *Stoïcisme* 353 n. 24 no reconoce el influjo estoico.

[13] Cf. supra p. 213.

ab aeterno, sino sólo su coexistencia en un estadio secundario, como fruto de una evolución del πῦρ τεχνικόν.

Si hemos de creer al valentinianismo de Bardesanes [14] la cosa no tendría dificultad mayor. El hereje que por testimonio de Teodoro bar Khonai enseñaba a la manera valentiniana multitud de Eones [15] andróginos nacidos del Padre del Universo, hubo de suponer en la prehistoria de la cosmogonía la trayectoria de la substancia divina desde su primera emisión hasta la secesión extrapleromática, provocada por el pecado de Sophia (Prunikos). En el caso de Bardesanes tendríamos el mismo problema que plantea el Valentiniano del « Dialogus de recta in Deum Fide » [16] o el de s. Metodio. Ninguno de estos valentinianos parece haber conocido la Teogonía del mundo superior, y ambos construyen su sistema cosmogónico haciendo caso omiso de ella.

Mientras no se demuestre que el drama iniciado con la distribución triádica Dios/elementos/Tinieblas, admitido de buen grado por el propio Schaeder, representa el estadio primigenio e inicial de todo el Universo, sus relaciones con la escuela valentiniana y sobre todo la aparición misma de la Tríada primera, inducen a sospechar que ni los « cinco elementos » ni las Tinieblas (= materia) descritas al parecer como originarias representan un estadio eterno, sino derivado ; como efecto secundario de un proceso anterior pleromático [17].

---

[14] Atestiguado por s. Hipólito (*Ref* VI, 35, 7 W. 165, 14). Schaeder, *Bardesanes* 43 se niega a darle autoridad, con razones muy buenas ; pero no decisivas. Así v. gr. cuando escribe : « Wenn spätere syrische Ketzerbestreiter Bardesanes als Valentinianer bezeichnen, so sind die darin von Epiphanius abhängig ». Si sólo le llamaran *valentiniano*, podría valer esta razón de Schaeder. Pero ¿ cómo explicar los datos de Teodoro (cf. CSCO Scr. Syr. II 301, 22 ss.) que ciertamente no pueden inspirarse en la escueta frase de s. Epifanio (Pan. *haer.* 57 c. 2, 1) : πολλάς τε καὶ ἄλλας καὶ αὐτὸς ἀρχὰς καὶ προβολὰς διηγήσατο? Véase arriba n. 3.

[15] 300 eones en lugar de los 30 clásicos del Pleroma valentiniano. ¿ Será cifra equivocada ?

[16] Esta paridad me parece tanto más legítima cuanto que en el mismo Diálogo, al lado del pretendido valentiniano *Droserio*, figura en las dos *Sectiones* III. y IV. el bardesanita *Marino*, justamente silenciado por Schaeder. - Beausobre que no tiene escrúpulos sobre el valentinianismo del primero, tampoco abriga recelos sobre el bardesanismo del segundo : cf. *Hist. Man.* II. 132 s. Véase lo apuntado ya en *Est. Valent.* II. 271.

[17] Por lo demás es mérito de Schaeder (*Bardesanes* 50. 51 y sobre todo 64 ss.) haber definido el sentido mitigado del Dualismo de Bardesanes, por contraste con el de Mani. Con bastante mayor acribía y perspicacia de las que vió en él Pétrement, *Dualisme* 196 s.

HERMOGENES Y EL DUALISMO

Para venir a un dualismo de mejor ley, en la serie de heterodoxos contemporáneos a las Grandes Gnosis y a Marción, es menester llegarse a Hermógenes. Hablamos de él a otro respecto [1]. S. Hipólito recogió en un breve capítulo, inserto entre las noticias sobre Taciano y los Quatuordecimanos [2], unas cortas noticias sobre él. Por Tertuliano entendemos efectivamente que no era gnóstico [3], al menos en su cosmología.

Debieron de preocuparle los orígenes del alma [4] y del mundo. Tertuliano le salió al paso con dos obras *de censu animae* y *adversus Hermogenem*, la primera de ellas hoy perdida [5].

La doctrina hermogeniana sobre el mundo se basa en el siguiente argumento : El Señor hizo todas las cosas « aut de semetipso, aut de nihilo, aut de aliquo » [6]. No las hizo de sí propio ni de la nada. Luego de algo, esto es de una materia preexistente.

Prueba así la menor. *No las hizo de sí mismo*, porque el mundo sería entonces una parte de Su esencia : lo cual comprometería la indivisibilidad e inmutabilidad del Señor [7].

---

[1] Cf. cap. II. p. 153 ss.

[2] *Ref* VIII, 17 (W. 236, 12 ss.) cf. W. Scott, *Hermetica* III, 73 ss.

[3] Cf. omnino E. Heintzel, *Hermogenes* 42 ss. sobre todo 56.

[4] Cf. Heintzel o. c. 31 ss.

[5] Cf. Waszink, *Tert. de anima* p. 7* ss. - K. R. Hagenbach (vers. ingl. H. B. Smith), *History of Doctrines* I. 135 cita a Böhmer G. (*de Hermogene Africano*, Sundiae 1832), A. Neander (*Antignosticus* 350-355 ; 424-442) y Leipold (*Hermogenis de origine mundi sententia*, Budissae 1844) a quienes no he podido consultar.

[6] *Adv. Herm.* c. 2, 1 : cf. si lubet Stier, *Logoslehre* 43 ss. ; sobre todo *Heintzel* o. c. 21 ss.

[7] Cf. *adv. Herm.* c. 2, 2-3 : « Negat illum ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent quaecumque ex semetipso fecisset dominus ; porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper, qua dominus. Ceterum si de semetipso fecisset aliquid, ipsius fuisset aliquid. Omne autem et quod fieret et quod faceret, imperfectum habendum, quia ex parte fieret et ex parte faceret. Aut si totus totum fecisset, oportuisset illum simul et totum esse et non totum, quia oporteret et totum esse, ut faceret semetipsum, et totum non esse, ut fieret de semetipso. Porro difficillimum : si enim esset, non fieret, esset enim ; si

Tampoco las hizo de la nada. Los heresiólogos apuntan dos razones. Según s. Hipólito [8] « porque le parecía imposible (a Hermógenes) que Dios hiciera las cosas creadas (τὰ γινόμενα) sino de (elementos) existentes » [9]. Imposible la creación *ex nihilo* : « ex nihilo nihil fit » [10].

Tertuliano señala otra razón, con mayores visos de probabilidad. De un Señor tan bueno y óptimo como Dios sólo pueden salir libremente, según su condición, cosas buenas y óptimas [11]. Esto

---

vero non esset, non faceret, quia nihil esset. Eum autem, qui semper sit, non fieri sed esse illum in aevum aevorum. Igitur non de semetipso fecisse illum, qui non eius fieret (fuerit ?) conditionis, ut de semetipso facere potuisset ».

[8] *Ref* VIII, 17, 1 (236, 13 s.) : Heintzel, *Hermogenes* 23 n. 67.

[9] P. Nautin traduce muy bien (*Hippolyte et Josipe*, Paris 1947 p. 108 n. 1) : « Dieu ne peut faire qu'à partir de choses qui soient les êtres qu'il fait ». — Cf. *Ref* X, 32, 1 (288, 8) véase también Teodoreto, *haer. fab.* I, 19 apud Wendland p. 236 aparato.

[10] Cf. si lubet A. Neander, *Allg. Gesch.* II^4, 296 s. Según el axioma que venía corriendo de antiguo, formulado singularmente por Ocelo Lucano, *de universi natura* c. 1 n. 10 (véase la nota de Mullach FPhG I. 392 a : et si lubet Pearson, *Creed* 93). A Ocelo le siguió Aristóteles, *Phys.* IV c. 1 [lib. I c. 4 § 4]. Puede verse Diels, *Vorsokratiker* I. 339.

[11] Cf. *adv. Herm.* 10, 1 (W. 26, 5 ss.) : Ergo, inquis, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio eius imputarentur ? Magna, bona fide, caecitas haereticorum pro huiusmodo argumentatione, cum ideo aut alium deum bonum et optimum volunt credi quia mali auctorem existiment creatorem (alude a la tesis marcionítica y valentiniana) *et* [W. lee *aut*] materiam cum creatore proponunt, ut *alium* [W. lee *malum*] a materia, (diabolum ?), non a creatore deducant, quando nullus omnino deus (neque Bonus, neque Iustus ?) liberetur ista quaestione, ut non auctor mali videri proinde possit quisquis ille est qui malum, etsi non ipse fecit, tamen a quocumque et undeunde passus est fieri » ... Véase además *adv. Herm.* 15, 3 (31, 18 ss.) ; 16, 3 (33, 11 ss.).

Análoga razón apunta en Numenio de Apamea, apud Chalcidium, *in Tim.* c. 298 : « Igitur iuxta Platonem mundo bona sua dei tamquam patris liberalitate collata sunt, mala vero matris silvae vitio cohaeserunt » ... Cf. Leemans frg. 30 p. 94, 16 ss.

Y fuera del campo pagano, el argumento de Hermógenes *ex Boni natura* había de ser utilizado por los Maniqueos ; entre ellos le condena s. Gregorio Niseno (*Orat. Cathech.* c. 7 PG 45, 32 A). Véase además Cumont-Kugener, *Recherches ... manichéisme* II. 91 donde — según los maniqueos — el Bien no puede ser causa ni raíz ni origen de mal alguno.

El mismo argumento es rebatido por s. Metodio (*de lib. arb.* I = Origen, *Philocalia* ed. Robinson 215, 6 s.) : ὕλην γὰρ εἶναι θέλεις, ἵνα μὴ τῶν κακῶν

va contra la experiencia de todos los días. Luego a juzgar por el mal inherente al mundo, el Señor hubo de hacerlo de algo preexistente con la limitación impuesta por la Materia anterior [12].

La « materia eterna » de Hermógenes se halla atestiguada varias veces [13].

> Sed ex sequentibus argumentatur, quia scriptum sit: »Terra autem erat invisibilis et incomposita« [14]. Nam et terrae nomen redigit in materiam, quia terra sit quae facta est ex illa, et *erat* in hoc dirigit, quasi quae semper retro fuerit, innata et infecta, invisibilis autem et rudis, quia informem et confusam et inconditam vult fuisse materiam [15].

La materia preyacente ha de ser una materia indefinida, corpórea e incorpórea por partes, a fin de dar origen a las substancias corpóreas y a las incorpóreas [16]. Por razón análoga, ha de ser buena y mala [17] a la vez y por partes [18].

Hermógenes — siempre según Tertuliano — enseñaba dos estadios fundamentales en la materia indefinida: antes y después de su configuración por Dios.

En el estadio primigenio la Materia tenía un elemento corporal,

---

ποιητὴν εἴπῃς τὸν θεὸν. Ibid. 15 ss. καὶ ὅτι οὐχ οἷόν τέ ἐστιν ἀναίτιον τῶν κακῶν εἰπεῖν τὸν θεὸν ἐκ τοῦ ὕλην αὐτῷ ὑποτιθέναι.

[12] Cf. *adv. Hermog.* c. 2, 4 W 17, 5 ss.: « Proinde ex nihilo non potuisse eum facere sic contendit, bonum et optimum definiens dominum, qui bona atque optima tam velit facere, quam sit; immo nihil non bonum atque optimum et velle eum et facere. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate, quia si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intellegi oportere ex vitio alicuius rei factum ex materia esse sine dubio ».

[13] *Adv. Hermog.* 1, 4 (W. 16, 6 ss.); 3, 7 (19, 9 ss.); 6, 1 (22, 7 ss.); 7, 2 (23, 14 ss.); 7, 4 (23, 25 ss.); 12, 3-4 (29, 2 ss.).

[14] *Gen* 1, 2

[15] *Adv. Herm.* 23, 1 W. 41, 3 ss.) Sobre el « erat » vuelve más tarde c. 27, 1 s. W. 45, 1 ss.; y sobre las cualidades « invisibilis et incomposita » c. 28, 1 s. W. 45, 17 ss. cf. Heintzel, *Hermogenes* 37 ss.

[16] *Adv. Herm* c. 36. Véase Waszink, *Observations* 131 s. quien cita a Apul., *de Plat.* I 5: sed neque corpoream nec sane incorpoream concedit esse (materiam).

[17] También los estoicos decían de la materia primigenia « nec bonam nec malam » (esse): apud Chalcidium, *in Tim.* c. 297 fere initio.

[18] Cf. *Adv. Herm.* c. 37.

que había de dar origen en el tiempo a los cuerpos ; y otro incorporal, que dió más tarde lugar a las cosas incorpóreas [19]. Este segundo elemento era « el movimiento inarmónico de la materia » comparable al del agua hirviendo [20].

Tertuliano insiste de manera significativa en las circunstancias de lugar y tiempo. Ridiculiza primeramente el que Hermógenes situara a la materia indefinida en el espacio debajo de Dios [21] ;

---

[19] Los Maniqueos hacían de sus Tinieblas « elementos inmateriales e intelectuales » : cf. Severo Antioqueno, apud Cumont-Kugener, *Rech. Manichéisme* II. 96. O si se quiere una materia tenebrosa donde hay simultáneamente elementos corpóreos e incorpóreos : cf. ibid. II. 125 s. Igual que Hermógenes, para quien la materia era más bien incorpórea, si bien en rigor no fuera corpórea ni incorpórea : cf. *adv. Hermog.* 35, 2 ss. (W. 54, 19 ss.).

[20] Para esta última circunstancia puede verse s. Hipólito *Ref* VIII, 17, 2 (W. 236, 17 s.). Tertuliano vuelve sobre el movimiento inarmónico repetidas veces : *adv. Herm.* c. 41 ; 42, 1 ; 43, 1 ; 45, 4 : cf. también *adv. Herm.* 36, 2 ss. ; entre los críticos Heintzel, *Hermogenes* 21 n. 49 ; 26 ss. - La inspiración platónica es indudable. Platón ciertamente pone otra comparación (*Tim.* 52 E-53 A : cf. Taylor, *Comm. Timaeus* 355) para el movimiento de la masa caótica ; pero el hecho mismo de hacer derivar de la κίνησις los ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα (*Tim* 57 C: véase *Tim* 52 D) resulta muy sintomático. - Análogo pensamiento, la κίνησις como ἀρχὴ γενέσεως, figura en Filón (*opif.* 100 ; *aetern.* 28, 13 C), con probable influjo estoico (cf. Kroll, *Lehren* 196 n. 2). Quizás pasó a Hermógenes el concepto heraclitiano del movimiento continuo, necesario para evitar la desintegración (apud Theophrast. *de vertigine* 9 ; frgm. 125 ed. Kirk 255 ss.), que influyó sin duda entre los estoicos. Recuérdese sin embargo la ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον del Pórtico (apud Plut. *Stoic. rep.* 43 (1054 A). La κινουμένη ὕλη se deja sentir asimismo en los Peratas (*Ref* V, 17, 2 supra p. 219 s.) : cf. si lubet Dupont-Sommer, *Waw* 64 s. ; Heintzel, *Hermogenes* 47 n. 153 ; Waszink, *Observations* 133. — El movimiento de la materia hermogeniana, no obstante su turbulencia, tendía a ser regulado y ordenado por Dios. Ambos aspectos al parecer contradictorios, han sido destacados por Waszink (a. c.), quien agrega : I have not found any similar statement in Middle Platonism. La idea, muy general, la desarrolla repetidas veces Plutarco en *de Iside et Osiride* c. 57 (a propósito del mito de Penia y Poros) ; c. 58 (analogía de la mujer que apetece al marido) ; c. 60 (etimología de Isis) ...

[21] *Adv. Herm.* c. 38, 1 : W. 58, 5 ss. : « Subiacentem facis deo materiam et utique locum illi (adsignas ?) qui sit infra deum. In loco ergo materia ; si in loco, ergo intra locum ; si intra locum, ergo determinatur a loco intra quem est ... ». Tertuliano vuelve sobre análogas consideraciones en el c. 41, no muy felizmente interpretado por Spanneut (*Stoïcisme* 356 nn. 43-44), y en *adv. Marc.* I, 15. - Escribe Heintzel, *Hermogenes* 24 n. 74 : Hermogenes hat sie nach philosophischen Sprachgbrauch τὸ ὑποκείμενον oder ὑποκειμένη

y en segundo lugar, el que Dios hubiera de aparecérsele y acercársele para configurarla : lo cual significaba haber estado *ab aeterno* separado localmente de ella [22].

Interesa poco a nuestro objeto el estadio de la configuración de la materia eterna por Dios.

Los dos elementos esenciales a la materia indefinida serían, según eso, lo corporal y el movimiento inarmónico de la materia ; preexistentes ambos a la aparición y acercamiento de Dios. Ambos elementos coeternos entre sí y con Dios fundaban desde siempre la posibilidad de la *creatio secunda*, así de las substancias materiales como de las incorpóreas. Dios no determinaba para nada semejante posibilidad, como tampoco fundaba la existencia de los dos elementos inherentes a la Materia. Unicamente determinaría la diversidad de las especies dentro de cada uno de los dos magnos reinos — corpóreo e incorpóreo — fundados remota y esencialmente en la Materia.

Tal concepción sugiere muchos problemas. Hermógenes sin embargo no parece haberse detenido a formularlos. Quizá porque no los vió. Ni siquiera parece haberse preocupado de justificar la aparición de lo corpóreo e incorpóreo en el seno mismo de la Materia, anteriormente a toda intervención divina. ¿ Quién imprimió a la Materia aquel movimiento inarmónico, análogo a la ebullición del agua, de que habían de nacer los elementos incorpóreos ?

Hermógenes trataba de señalar con esto la existencia en la Materia de una especie de *Anima mundi* que la alentase y moviese, manteniéndola en un continuo movimiento vital, en que lo movido fuera lo corpóreo, y el móvil lo incorpóreo. No sería difícil hallarle paralelos.

Según Heráclito, todo ha de tener movimiento en el universo [23]. Platón vincula el origen de la vida al movimiento de la Materia [24].

ὕλη genannt : « das Substrat ». Aus dieser subiacens materia hat Tertullian (absichtlich) in plumpem Missverständnis folgendes gemacht ; vgl. a. H. cap. 38 ... Subiacentem facis deo materiam, et utique locum illi, qui sit infra deum. In loco ergo materia. - Esta interpretación será ingeniosa, pero no explica las noticias de Tertuliano.

[22] Cf. *adv. Herm.* c. 44, 3 : W 64, 11 ss. : « Certe si apparendo et adpropinquando materiae fecit ex illa deus mundum, utique ex quo apparuit fecit et ex quo adpropinquavit. Ergo quando non fecerat retro, nec apparuerat illi nec adpropinquaverat ». Véase todo el c. 44 y 45. Análoga acusación — esta vez contra los gnósticos — figura en Plotino *Enn.* II. 9, 11, 5.

[23] *Doxogr.* 320 a 5 SVF I 73, 10 apud J. Kroll, *Lehren* 196.

[24] Cf. *Tim.* 52 D y sobre todo 57 D^7 - 58 C^3 con el comento de Taylor, *Timaeus* 396 ss.

De la Materia efectivamente escribe Platón (l.c.) que « por estar llena de fuerzas desemejantes y no equilibradas, no se hallaba en equilibrio en ninguna parte, sino que oscilando desigualmente de todas partes, era sacudida por dichas fuerzas, y moviéndose ella a su vez las sacudía » [25].

La mentalidad pasó al helenismo, entre otros a los herméticos [26], e influyó sin duda en Hermógenes. A mi juicio no sería difícil señalar un anillo inmediato entre Platón y el hereje. Entre los representantes del platonismo medio, quien más derechamente parece haber inspirado a Hermógenes fué Plutarco (*de animae procreatione* 3 ss.) al enseñar [27] la eternidad de una materia desordenada e incualificada que en su movimiento irregular [28] está

---

[25] Calcidio relaciona a este propósito (*in Tim. Plat.* cc. 294 s.) la doctrina de Platón por un lado con la de Pitágoras, y por otro con la de Numenio. En el mismo sentido merece citarse Plutarco (*de animae procreatione* c. 7 1015 E - 1016 A). Cf. si lubet I. de Beausobre *Hist. Man.* II 246 ss. que estudia ampliamente el problema ; y W. Scott, *Hermetica* III. 72 ; Leemans, *Numenius* 94 lin. 8 s. nota.

[26] Cf. *Kroll*, *Lehren* p. 194 ss.

[27] Posiblemente Hermógenes conoció la obra hoy perdida de Plutarco περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον, Nr. 66 del catálogo de Lamprias. El substrato hubo de ser como el *de animae procreatione* donde el escritor de Queronea desarrolla claramente su tesis. La dependencia hermogeniana de la Filosofía griega, en lo cosmogónico, ha sido bien estudiada por Heintzel (*Hermogenes* 56 ss. max. 60 ss.) a quien remitimos al lector. El autor alemán denuncia con muchos pormenores las analogías del hereje con el Platonismo Medio : véase asimismo Waszink, *Observations* 133 s.

[28] Merece también citarse el testimonio de Numenio (ex Chalcidio, *in Tim.* c. 297) ... «Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficientissimam, malignam alteram, scilicet silvam. Quae licet incondite fluctuet, tamen quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est, lege eorum omnium quae genuino motu moventur »... c. 298 : ... « Omnium quippe corporum silva nutrix, ut etiam quae sidereus motus minus utiliter et improspere turbat, originem trahere videantur ex silva in quae est multa intemperies et improvidus impetus et casus, atque ut libet exagitata praesumptio. Itaque si deus eam correxit, ut in Timaeo loquitur Plato, redegitque in ordinem ex incondita et turbulenta iactatione, certe confusa haec intemperies eius casu quodam et improspera sorte habebatur, nec ex providentiae consultis salubribus ... ». Cf. Leemans p. 94 s. quien cita en nota 94, 8 para el movimiento inamónico de Platón, *Tim* 30 A y *Fedro* 245 E y agrega : Doctrinam omni ex parte similem docuerunt Plutarchus (*de An. procr.*, p. 1014 C ; *Quaest. Plat.*, p. 1003 A) et Atticus (apud Proclum *in Tim.*, I, p. 381, 27 Diehl) : εἰ δὲ ἄτακτος ἡ κίνησις ἀπὸ ἀτάκτου ψυχῆς - Véase Cadiou, *Jeunesse* 176 n. 1.

sometida al *Anima mundi* mala, preexistente ; y servirá en manos del Demiurgo a la formación del Kosmos [29]. El hereje no enseña, como la mayoría de los platónicos contemporáneos [30], la eternidad del Kosmos (= materia configurada), sino sólo la de la Materia (indiferenciada) ; dispuesto a admitir, según la tesis eclesiástica, la índole temporal de la creación (segunda). Tal era precisamente la tesis de Plutarco, Attico y los suyos (οἱ ἀμφὶ Πλούταρχον καὶ Ἀττικόν) [31].

El argumento quizá más decisivo en favor del influjo de Plutarco está en el paralelismo entre los dos elementos hermogenianos de la materia eterna (lo corpóreo y el movimiento inarmónico) de que Dios hizo los cuerpos y los elementos incorpóre›s, y los que presupone el polígrafo griego :

> Porque Dios no hizo cuerpo de lo incorpóreo, ni alma de lo inanimado. Sino que así como un músico amigo de la armonía y del ritmo no hace (= crea) el sonido ni el movimiento, sino que hace el sonido apto y al movimiento le da un ritmo apto : así también Dios no hizo (= creó) personalmente ni lo tangible y resistente del cuerpo, ni el elemento imaginativo y móvil del alma. Sino que habiendo tomado ambos principios (preexistentes), al uno (esto es, a lo corpóreo) oscuro y tenebroso, y al otro (= a lo animado) turbulento y no-inteligente (ἀνόητον), imperfectos ambos e indefinidos (respecto a lo que convenía saliera de ellos) [32], los ordenó y dispuso y armonizó, sacando de ellos el animal (= el Kosmos) más hermoso y perfecto [33].

La analogía con Hermógenes no puede ser mayor [34]. A tenor

---

[29] Plutarco, *an. procr.* 6-10. Algo análogo cabría decir del influjo de Albino y de Attico : cf. Heintzel, *Hermogenes* 61 s. ; Koch, *Pronoia* 270 s. y Andresen, *Nomos* 282.

[30] V. gr. Apuleyo, Calvisio Tauro, Anónimo de s. Hipólito [= *Ref* I. 19] y otros : cf. Andresen, *Nomos* 277 ss.

[31] Así llamaba Filopono, *de aetern. mundi* ed. Rabe 211, 11 a los partidarios platónicos del mundo temporal. Cf. igualmente los autores y pasajes citados por Baudry en su ed. de los fragmentos de Atticos (*A. fragments de son oeuvre* p. XVII s.).

[32] ἀτελεῖς δὲ τοῦ προσήκοντος ἀμφοτέρας καὶ ἀορίστους (ἀρχάς).

[33] *Anim. procr.* c. 5 § 5.

[34] La idea platónica tuvo más tarde singular reflejo entre los maniqueos. El principio Malo, que responde exactamente a la Hyle, y ha sido traducido a lo que parece por ella desde el propio fundador (véase la

de ella viene la impostación de los demás elementos comunes a todos los platónicos medios.

El Timeo era demasiado conocido de todos. Lo confirma el dato ridiculizado por Tertuliano : el acercamiento y aparición de Dios a la materia. Para un platónico el fenómeno no ofrecía ningún misterio [35]. Dios se acercaba a la Materia para configurarla según las ideas de su Paradigma, imprimiendo en ella las formas o especies.

Una aparición o acercamiento escueto, sin más, no podía significar nada. Hermógenes enseñaba muy bien [36], que Dios — Señor como era — tenía siempre a su imperio la Materia.

---

nota de Puech, *Manichéisme* 161), se halla sometido a un movimiento desordenado (ἄτακτος κίνησις) (apud Alex. Lycop., *de placitis Manich.* c. 2 ed. Brinkmann p. 4, 24 PG 18, 413 C : véase sobre todo Schaeder, *Urform* 113 ss.) esto es al prurito de invadir el reino de la luz, que determina el drama inicial cósmico : interesante versión maniquea del *Tim* 30 A. Alejandro de Licópolis se detiene mucho a examinar la índole de este « desordenado movimiento » (*de plac. Man.* c. 6 ss.) ridiculizándole. Los gnósticos — según vimos — le admitían igualmente, por razones filosóficas, sensibles entre los mismos paganos (Plutarco v. gr.). La igualdad entre las Tinieblas primigenias, la Materia, el Movimiento desordenado, y el Fuego (Cf. Schaeder, *Urform* 110 ss. max 112) no hace entre los Maniqueos especial dificultad.

[35] Tertuliano alude aquí, por contraste, a los Estoicos : Stoici enim volunt deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos. At tu « non, inquis, pertransiens illam facit mundum, sed solummodo apparens et adpropinquans ei, sicut facit quid decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo adpropinquans » (*adv. Herm.* 44, 1). Continúan unas líneas de refutación, bastante superficiales. Tertuliano parece ignorar en absoluto la causalidad atribuída a la visión de la hermosura, en la tecnología estoica (véanse mis *Est. Val.* II, 196 iuxta Clem. Al. *Strom.* VIII, 9, 25, 1-5 : Witt, *Albinus* 39-40), e igualmente la importancia de la comparación del imán, entre los gnósticos, para explicar la actividad soteriológica sobre elementos consubstanciales al Salvador (Cf. Hipp. *Ref* V, 9, 19 ; 17, 9. 10 ; 21, 8). Los dos elementos eran fácilmente conciliables, dentro de la mentalidad estoica. Las formas inherentes a Dios, al aparecer delante de la materia, provocaron en ésta por οἰκείωσις [O *consubstancialidad.* Tertuliano recoge el término adjetivado en el capítulo que analizamos : « Et cui credibile est deum non apparuisse materiae, vel qua consubstantiali suae per aeternitatem ? » *Adv. Herm.* 44, 3. Creo sin embargo que *consubstantialis* aquí significa simplemente *coexistente*, *cosubsistente*] o por ἔμφασις [Cf. Koch, *ps. Dionysius* 231 ss. 247 ss], una actividad *in distans*, compatible con la separación radical entre Dios y la materia.

[36] Cf. lo dicho en el capítulo II.

Así se explicaba el hereje de un lado la multitud de especies corpóreas e incorpóreas, determinadas simultáneamente por las ideas divinas y por el doble substrato corpóreo e incorpóreo de la Materia. Y de otro, la imperfección de la *creatio secunda*, por el límite impuesto a la acción divina *ex ipsa imperfectione materiae.*

Sobre el Dualismo de Hermógenes, en definitiva, no parece haber discusión posible. Y sin embargo, no obstante la eternidad de la Materia con Dios, yo me pregunto sobre el sentido íntimo de tal Dualismo. ¿ Es acaso la Materia independiente en su existencia, del Dios único ? Así parece creerlo Tertuliano [37].

> Adicit et aliud (Hermogenes) : deum semper Deum, etiam dominum fuisse numquam non Deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper deum, si non fuisset aliquid retro semper, cuius semper dominus haberetur. Fuisse itaque materiam semper deo domino [38].

Dios *ab aeterno* tuvo una Materia sobre que mandar. De lo contrario, como el dominio por el cual uno se dice Señor, conota algo sobre que dominar, y Dios no tuvo otra cosa sobre que fuera Señor que la Materia, tampoco hubiera sido *ab aeterno* Señor.

Por otra parte supone Hermógenes que tal dominio no se empleó precisamente en la configuración o *creatio secunda* de la materia aeterna.

Entonces ¿ qué autoridad eterna posee Dios sobre la Materia, para poder justificar su título de Señor : cuando todavía no es Demiurgo de la misma ? Suponiendo — sin salir del propio Hermógenes — que Dios no se acercó ni apareció a la Materia eterna, sino para configurarla en orden a la *creatio secunda* ¿ cómo se explica que Dios haya sido *ab aeterno* Señor de la Materia ?

Antes de responder a la pregunta, recordemos lo indicado arriba [39] a propósito del « Omnia » eterno, sobre el cual domina Dios a título de Omnipotente. Según Orígenes no podría ser Dios ab aeterno παντοκράτωρ si no tuviera un « Omnia » sobre que ejercer el poder.

Ahora bien, para el Alejandrino el dominio eterno de Dios sobre el *Omnia* se funda en su creación *ab aeterno* (intencional o real). Por crearlo ab aeterno posee asimismo ab aeterno el título

---

[37] Cf. el *consubstantialis* arriba, n. 35.
[38] *Adv. Herm.* c. 3, 1.
[39] Cf. c. II p. 169.

de *Omnipotente.* Y si Dios no puede ser *Omnipotente* desde siempre, mientras no tenga desde siempre algo sobre que mandar, y ese algo es el « Omnia », precisa — así discurre Orígenes — que Dios le haya creado desde siempre, para ejercer eternamente dominio sobre él y justificar así la eternidad de su título (παντοκράτωρ).

Vengamos a Hermógenes. El hereje discurre exactamente como Orígenes, en punto a la correlación *Dominus*/« dominium » [Materia]. Si aquel es eterno, también el dominio.

De la eternidad origeniana del « Omnia » no se sigue que sea independiente en su ser del Dios Omnipotente. Sino todo lo contrario. Orígenes es explícito en cuanto al título de tal dependencia. Dios no saca el « Omnia » de una materia preexistente, sino que lo crea *ab aeterno* y libremente.

Se pregunta. La Materia eterna de Hermógenes ¿ depende de Dios por creación ? En tal caso desaparece, no obstante su eternidad, el dualismo entre Dios y la Materia ab aeterno creada por El. ¿ Por emanación inmediata ex Deo ? No es solución, porque no explicaría la emanación ab aeterno de una Materia, que contiene un doble substrato corpóreo e incorpóreo, o principio al menos de elementos corpóreos e incorpóreos, con una diversidad bastante a legitimar la de los seres que de ella han de producirse. Hermógenes además la rechaza lógicamente al negar la emisión de la substancia mala [40].

Apuntemos otra solución : Dios, por el mero hecho de su coeternidad con la Materia, ha de ser Dueño de la misma, aun cuando ésta no dependa en modo alguno de El : por simple superioridad ontológica sobre ella.

Pero en tal caso el argumento de la eternidad de la Materia, basado en la eternidad del título y *dominio real* de Dios sobre ella, viene a reducirse a una *petitio principii.* La Materia existe ab aeterno, porque Dios es y fué siempre Señor de ella. Dios es y fué siempre Señor de la Materia, porque la Materia existió ab aeterno.

La verdadera solución se halla a mi parecer en otra línea. Negaban algunos platónicos que la materia (ὕλη) primigenia fuera ἄποιος [41]. A diferencia del « recipiente » descrito en el *Timeo,* se halla cualificada por una fuerza viva inmanente que la impulsa hacia el Bien. El Kosmos está producido y mantenido en el ser, no por la acción de sólo Dios sobre una materia pasiva y parcial.

---

[40] Cf. supra p. 153 ss.

[41] V. gr. Plutarco, *de Isid. et Osirid.* 45-79 max. 58 : cf. Hopfner, Plutarch II 241 s. ; Pera, *div. nom.* 98 s.

mente reacia, sino por la operación combinada de Dios — de arriba abajo — y de la Materia — de abajo arriba — [42].

Semejante doctrina parece en pugna con la desarrollada por el propio Plutarco [43] cuando nos describe la materia eterna en estado amorfo, sin figura ni diferencia alguna e incualificada (ἄποιος). Mas sólo a primera vista. Aun en *de anim. procreatione* el polígrafo de Queronea reconoce la existencia de un movimiento desordenado en la materia eterna ; lo que en absoluto basta a cualificarla, aunque sea genéricamente, a la manera doctrinal del *de Iside et Osiride.*

Plutarco [44] enseña que Dios fué padre y demiurgo no de la mole y materia eterna preexistente, sino sólo de la simetría, hermosura y semejanza impresas en ella. Los títulos de Padre y Demiurgo de la materia le afectan en virtud de la *creatio secunda* y son temporales. ¿ Supone un dominio anterior de Dios sobre la materia ? Si así fuera, la relación *Señor/Materia eterna* traduciría en Plutarco (*resp.* Hermógenes) el dominio actual por el que Dios podía ab aeterno configurar cuando quisiese la materia coexistente. Y se hacía sensible — como en título real eterno — en el « movimiento inarmónico » por el que Dios dominaba « incorpóreamente » la materia.

Fácil era acomodar por este medio el platonismo de Plutarco y Attico, favorable a la creación del *Kosmos*, al dogma cristiano. Bastaba él a explicar mediante un dualismo discreto el relato del Génesis, sin recurrir a la creación *ex nihilo.* Con abierta heterodoxia, sin duda, pero con evidente ventaja sobre el Dualismo radical que había de universalizarse entre los maniqueos [45].

Hermógenes fué estrictamente dualista, mas en lugar de la oposición irreductible y positiva de los dos principios, enseñada por Mani [46], insinúa un dominio pacífico de Dios sobre la materia eterna, en virtud de Su dignidad superior, que se actúa en el tiempo sin resistencia alguna.

---

[42] Véase el análisis de Plutarco por W. Scott, *Hermetica* III. p. 68-72 : cf. también *Hermetica* IV. p. 66. El mismo Scott III. 72 ss. coordina las doctrinas similares de Numenio y de Hermógenes.

[43] *Anim. procr.* 6, 4-7, 1.

[44] *An. procr.* c. 9 § 8 s.

[45] Cf. los documentos apud Puech, *Prince* 148, 1 : ἄτακτος κίνησις como en Platón *Tim.* 30 a y Hermógenes (Hipp. *Ref* VIII, 4, 17) ; la materia estúpida (ἀνόητος) ibid. Puech 169, 2. - Para el discernimiento de los dos principios maniqueos y los tres momentos decisivos del mundo véase el tratado Chavannes-Pelliot JA enero-febr. 1913 pp. [114] ss. Riquísima bibliografía en Puech, *Manichéisme* 162 notas.

[46] Cf. el tratado Chavannes-Pelliot ibid. p. [115].

CONCLUSIÓN

Hemos ido desalojando el Dualismo del extenso territorio dominado según muchos críticos por él. Y primeramente del campo gnóstico. Los mayores y más representativos sistemas v. gr. el valentiniano y el simoniano [1] ciertamente no son dualistas. Merecían examen aquellos sistemas que más visos tenían de dualismo : el de los Ofitas de s. Ireneo, el de los Sethianos (*resp.* naasenos y peratas), y el de Justino Gnóstico. En todos ellos figura una tríada inicial. Un leve análisis bastó a descubrir el estadio concreto de que arrancan para semejante tríada : la exegesis de *Gen* 1, 2 ss., supuesta la existencia de los tres magnos elementos, superior (Luz, Cielo), medio (Espíritu), inferior (Tinieblas, Tierra) : preliminar necesario para la soteriología que los más de ellos tratan de desarrollar. Las analogías mutuas entre los sistemas triádicos, si algo probaban era la trilogía inicial, no un Dualismo. Y tan solo en el estadio inmediato anterior a la *creatio secunda.* Sin preocuparse de diferenciar los tres elementos, con arreglo a su mutua dependencia.

Algunos puntos de semejanza con sistemas monistas, tales como el valentiniano y el de los Docetas de s. Hipólito, nos han descubierto en la trilogía un estadio temporal, nunca eterno, que supone una larga prehistoria desde el arranque absoluto de las procesiones divinas hasta la aparición de los tres elementos superpuestos Luz/Espíritu/Tinieblas. Nada autoriza un estricto Dualismo primigenio : sino sólo la coexistencia de los tres elementos que han de intervenir en la soteriología del mundo sensible, en vísperas de su constitución.

Las noticias de los grandes heresiólogos (s. Ireneo y s. Hipólito) sobre el monismo inicial de Basílides nos hubieran dispensado de mencionarle aquí, si no mediara una extraña página, recogida por Hegemonio en las *Acta Archelai*, abiertamente favorable, a primera vista, al dualismo estricto basidiliano. Pero su testimonio dista mucho de ser decisivo. Aun suponiendo que el fragmento fuera textual y de Basílides, no determina si el gnóstico se apropió la doctrina atribuída por él a los « bárbaros ». El hecho de relatarla, y hasta con alguna simpatía según parece, no prueba que la acep-

[1] Cf. infra c. IX p. 710 ss. ; Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 459 s.

tara de lleno. Un cierto dualismo relativo (Demiurgo/Materia) pertenece a todos los gnósticos. Para demostrar el estricto Dualismo basidiliano habría que eliminar por entero la doctrina básica del heresiarca, tan ampliamente favorable a la unidad de principio, entre los magnos heresiólogos. Lo cual requiere pruebas mucho más sólidas.

Vino luego el presunto dualismo de Marción. Los heresiólogos empleaban términos equívocos, respecto al Principio (ἀρχή, φύσις, ῥίζα) y al Malo (πονηρός, δίκαιος), confundiendo la Materia con el Diablo y haciendo de ambos un tercer Principio coexistente al parecer y aun coeterno con el Dios Bueno y el Demiurgo. Eliminando muchas de las noticias, derivadas y sensiblemente mal digeridas, de algunos heresiólogos, apareció la verdadera doctrina marcionítica, tal como se desprende de los textos más significativos. Descartado el problema mismo de la coexistencia entre los Tres Principios Bueno/Justo/Malo (Bueno/Demiurgo/Materia) interesaba aclarar dos puntos : a) la coexistencia de los dos dioses Bueno y Justo, el Dios verdadero y el Demiurgo ; b) la del Demiurgo con la Materia en orden a la configuración del mundo sensible.

Discriminada así la cuestión, hemos llegado ciertamente a la coexistencia del Demiurgo y de la Materia, como doble principio mutuamente independiente. Negando no obstante la coeternidad ; y aun la eternidad de cualquiera de ellos. Por las noticias de los heresiólogos más inmediatos a Marción no se llega a probar siquiera la eternidad del Demiurgo, ni como tal — es demasiado claro, dada la índole temporal de la *creatio secunda* — ni como simple elemento subsistente. Los argumentos están por su aparición en el tiempo : a la manera del Demiurgo gnóstico, con quien tiene tantos puntos de contacto.

Un demiurgo inoperante es un concepto punto menos que absurdo, dentro de la mentalidad helenística, que siempre imaginó al Creador en apetencia y ejercicio continuo de trabajo. No siendo el Demiurgo eterno, el problema de su coexistencia con la Materia — único planteado por Tertuliano y Clemente Alejandrino — mal puede resolverse en un Dualismo originario.

Quedaba el recurso de la Materia anterior al Demiurgo. Pero tal idea repugna a la mentalidad helenística, y aun a los documentos, que no conocen superioridad (prioridad) existencial de la Materia sobre el Demiurgo. Los gnósticos la repugnan con la misma fuerza. La jerarquía de los seres espiritual, animal, material — mientras no se pruebe claramente lo contrario — ha de mantenerse siempre, dada la superioridad omnímoda del Demiurgo sobre la materia, que rezuman las doctrinas todas marcioníticas.

Sólo restaba la pregunta que no parece haber preocupado poco ni mucho a Marción. ¿ De dónde provienen el Demiurgo y la Materia ? A falta de documentos directos, deciden las analogías con los gnósticos. Una vez admitido por Marción el Antiguo Testamento con su Dios imperfecto (ignorante de la existencia del verdadero Dios) todo induce a creer en la índole no-eterna de tal Dios.

¿ Cómo explicar si no la Ignorancia e Inactividad eterna del Demiurgo ? ¿ Por sólos designios del Dios Bueno, que pensaba emplearle en su día para configurar el mundo sensible ? La teología misma de los Apologetas, en torno al Logos prolaticio, emitido *ante tempus* en orden a la creación del mundo, aconseja imaginar más bien que un Demiurgo hecho para instrumento de la creación temporal, ha de salir de las manos divinas, en función de ella, mas no *ab aeterno*.

Si todo orienta hacia la no-eternidad del Demiurgo, *a fortiori* hacia la no-eternidad de la Materia. ¿ Cómo se originaron entonces ? Es el único punto oscuro. Pero arguyendo por analogía con los gnósticos, cabe muy bien creer que también Marción admitió la prehistoria divina del Demiurgo y de la Materia, preparados mediante una degradación paulatina de la substancia divina, a raíz de las emisiones divinas con que el Theos Agnostos salvó la enorme distancia entre su Reino Incognoscibile y el mundo material. Tanto el Demiurgo como la Materia serían fruto de un enfriamiento o degradación largos, en la cadena de las emisiones o transformaciones intermedias.

Poco nos ha retenido Bardesanes. Las noticias sobre su Dualismo parecen decisivas y bien refrendadas. Dejan sin embargo algunos puntos oscuros v. gr. la coeternidad de Dios/elementos/tinieblas. Aunque los documentos insinúan la índole eterna de los « cinco elementos » difícil resulta avenirse a ella, aun por simple paralelismo con la Estoa. ¿ No serán más bien tales elementos fruto de una secesión anterior ? Sobre todo, de creer a los testimonios que incluyen a Bardesanes entre los discípulos algún tiempo de Valentín.

Quedaba por examinar el Dualismo de Hermógenes. Las noticias de s. Hipólito, y en especial de Tertuliano, sobre su Materia eterna eran demasiado evidentes. Pero cabía aún apurar el sentido íntimo de su Dualismo. Una Materia eterna no significa un elemento eterno opuesto a Dios e independiente de El en su existencia. Orígenes enseñó un mundo creado por Dios ab aeterno. Podía en rigor concebirse una Materia creada *ab aeterno* por Dios. No era sólo hipótesis. Hermógenes enseñaba precisamente la eternidad de la Materia a raíz del título de Señor, que le conviene a Dios ab aeter-

no. Admitía un dominio eterno de Dios sobre la Materia. Tal dominio hubo de venirle de algo. ¿ De haberla creado, o emitido ? ¿ Por simple corolario de su condición divina y superior ? La primera hipótesis choca al pronto con la dificultad de Hermógenes ante la creación *ex nihilo* de una Materia imperfecta por un Dios óptimo. La segunda todavía parece más absurda, no sólo por ir contra la inmutabilidad y omniperfección divinas, sino porque haría de Dios un ente material. La tercera, supuesta la prueba hermogeniana de la eternidad de la Materia *ex titulo dominii aeterno*, lleva a una petición de principio : Dios es Señor eterno, por tener ab aeterno una Materia que mandar ; y tiene a su vez una materia que mandar por ser ab aeterno Señor.

Yo no me atrevo a decidir cuál de las hipótesis abrazaría Hermógenes, si quisiéramos apurar hasta el cabo su Dualismo. Como quiera, el argumento hermogeniano, fundado en la eternidad del Señorío divino, prueba la eternidad de una Materia sometida a Dios, a título positivo. Lo cual pone sordina al estricto Dualismo sobre la dependencia de la Materia eterna respecto a su Señor Dios. Hermógenes cristianizaba a Plutarco, sin apurar quizás en lo especulativo.

El estudio de tipos singularmente representativos del pretendido Dualismo ha venido a concluir en una incógnita, que entre los Gnósticos se resuelve a favor del Monismo inicial, propende a él — aunque en menor escala — entre los marcionitas de pura ley, y en Bardesanes y Hermógenes abre una interrogante sobre el significado del dualismo rigoroso que se les viene imputando.

> (Los herejes) todos — escribía s. Hipólito — se han visto obligados a decir a su pesar que el universo remonta a uno sólo. Y si todas las cosas van a parar a uno sólo, aun para Valentín, Marción, Cerinto y toda su algarabía, y mal que les pese han acabado por confesar al Uno, por causa de todas las cosas, ciertamente convienen también ellos a la fuerza en la verdad (complementaria), al decir que el Unico Dios hizo (todas las cosas) según su voluntad (ὡς ἠθέλησεν)[2].

Eliminando el colorido apologético de esta cláusula, es mucha verdad que todos los grandes gnósticos y herejes, simbolizados en la tríada Valentín-Marción-Cerinto fueron partidarios decididos del Dios Unico, de quien todo provino según su voluntad.

---

[2] *Syntagma Hippol.* ed. Nautin p. 253, 15 ss. - Leo ὡς y no ὅσα como quiere Nautin ; reteniendo la lectura manuscrita. Cf. Ibid. p. 253, 1.

Reducido el Dualismo primigenio a sus debidos límites, y gnósticamente resuelto en el Monismo absoluto del Dios Bueno, queda ya el camino libre para adentrarnos dentro del Unico Primer Principio, enseñado por gnósticos y eclesiásticos, y analizar en lo posible su actividad interna y su primera manifestación al exterior.

Aun en la hipótesis del Dualismo estricto de Basílides, Marción, Bardesanes y Hermógenes, la vida íntima del Dios Supremo no queda comprometida por su coeternidad con la Materia. El Dualismo eterno, precisamente por eterno, nada explicaría en orden a la nueva Economía fundada en el tiempo, mediante la creación segunda. Y por su común denominador de Dualismo *pacífico* deja a salvo la libertad omnímoda de Dios en su actividad *ad extra* : adelantándose a las dificultades inherentes al Dualismo radical maniqueo, que determina la vida misma íntima de Dios en sus manifestaciones mundanas.

Por eso, en lo trinitario cabe legítimamente prescindir de la materia eterna, y urgir las especulaciones divinas dentro del seno de Dios y en función de una Economía libre y temporal.

Capitulo cuarto

DEUS RATIO

En el capítulo anterior hemos seguido la trayectoria del Dualismo entre los teólogos cristianos del siglo II, singularmente gnósticos. Le estudiábamos con detenimiento, sin tocar directamente el problema trinitario, para dejar libre el camino al examen de otro dualismo que interesa más a nuestro tema : la coeternidad en Dios de dos o más principios complementarios. En Hermógenes descubríamos además de la dualidad fundamental Dios/Materia, otra inherente a la Materia : el substrato corpóreo, origen de los cuerpos, y « el movimiento inarmónico » de que saldrían los elementos incorpóreos [1].

El problema se nos plantea ahora en Dios. ¿ Hay en Dios *ab aeterno* alguna dualidad (resp. pluralidad) de elementos, personales o substanciales, que autorice una coeternidad de personas (resp. substancias) en El ? La cuestión es de suma importancia, y de ella arranca en parte el estudio trinitario.

En un estudio sobre la teología primera del cristianismo, resulta aventurado plantear el problema como trinitario. Quizá nunca se formuló en las especulaciones del siglo II la doctrina de la trinidad personal, sobre todo entre los heterodoxos. Posible es que lo triádico haya cedido el puesto a lo diádico, y que a pesar de mantener las fórmulas neotestamentarias [2], y otras análogas bautismales, la teología primitiva no haya atinado a impostar enteramente sus tres miembros, o los haya distinguido entreverando a veces con ellos expresiones, aun triádicas [3], que se prestan a confusión, y cuando menos borran ciertos contornos [4], bien definidos en el s. IV.

---

[1] Todo ello con fundamento en Platón, *Timeo* 30 a. - Para algunos lugares análogos, W. Scott, *Hermetica* III. 72 ss. ; Leemans, *Numenius* 94 n. 8 ; Heintzel, *Hermogenes* 26 ss. 60 ss.

[2] V. gr. la de *Mt* 28, 19 : cf. Kretschmar, *Trinität* 125 ss. Para otras fórmulas trinitarias véase Kelly, *Early Creeds* 22 s.

[3] Dios/Logos/Sophia : cf. Kretschmar, *Trinität* 31 ss. 46.

[4] V. gr. entre el Espíritu personal y el esencial ; entre Sophia = Espí-

Además, suponiendo que la trinidad de personas haya logrado imponerse ya desde las primeras especulaciones, es muy probable que las procesiones divinas aparezcan al principio vinculadas a la creación temporal [5].

Hay que hallar fórmulas bastante genéricas, dando cabida a los problemas planteados en el siglo II, sin salir para nada de sus categorasí. Una sería la del Dualismo (*resp.* Pluralismo) de elementos en Dios. Entre los gnósticos se ofrecen varias trayectorias posibles. Yo me voy a fijar en una expresamente indicada por ellos.

El Dios Supremo de la Gnosis heterodoxa autoriza a plantear la cuestión dualista, a partir primeramente del sexo de Dios.

---

ritu Santo, y Sophia = Verbo Interior. - Aquí descansa en gran parte la dificultad de la *Geistchristologie*, propugnada singularmente por Loofs, *Theophilus* 119 ss. : cf. si lubet Rüsch, *Entstehung* 77 ss. 99 ss. - La *Engelchristologie* defendida por M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* 302 ss. no constituye ningún verdadero problema : cf. si lubet Turner, *Pattern* 20 ss.

[5] Cf. D'Alès, *Tertullien* 84 ss. ; Seeberg, *Dogmengesch.* I. 343 s. ; Feder, *Justin* 98 ss. 123 ss.

DUALIDAD DE SEXOS EN DIOS

No todas las Gnosis han destacado por igual el problema del sexo en Dios. Expresa o implícitamente raras serán las que no se hayan significado de alguna manera. La idea estaba en el ambiente. De un lado los órficos [1], de otro los estoicos y los neopitagóricos [2], la adoptaron bajo las más varias formas, aritméticas, míticas y religiosas ; y no precisamente en virtud del panteismo [3].

A juzgar por los heresiólogos, el problema debió de ocupar en especial a los valentinianos. El fenómeno extraña. Quizá no haya entre los gnósticos otros más espirituales ni más finos en la especulación que ellos [4]. Y ningunos que así hayan destacado el problema del Sexo divino. Que en ello intervenga por mucho la interpretación alegórica de los mitos está fuera de duda. Recuérdense las líneas que el neoplatónico Salustio dedicó a los mitos teológicos [5].

---

[1] Algunos testimonios, apud W. Scott, *Hermetica* III. 136 s. Entre los órficos véase sobre todo el v. 4 del Himno citado en *de mundo* 401 a 28 ss. (fr. 21 a Kern) : Festugière RHT IV 45 s. Véase ps. Clem. *Homil.* VI, 4 ; *Recogn.* X, 30. X, 7. Scott cree que tal doctrina llegó a los órficos posiblemente de Egipto (135 s.). Más decidido, Norden (*Agnostos Theos* 229 ss.) descubre en ella nociones orientales. Según el P. Festugière (RHT IV. 47) puede muy bien explicarse por el estoicismo, como la idea de Zeus padre e hijo a la vez. Yo me inclino a esto mismo. Bastaría traducir los dos principios originales (activo y pasivo) del Pórtico por elementos Masculino/Femenino : cf. Pellegrino, *Octavius* 140 ss. - Kroll (*Lehren* 52 n. 3) sigue a Norden. Véase si lubet Zaehner, *Zurvan* 65 ; Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* II 245 ss.

[2] Cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 332 ss. ; Buffière, *Mythes* 282.

[3] Como quiere Kroll l. c. Bastaría concebir a Dios como germen de todas las cosas, aunque sólo fuera mediante su Voluntad e Intelecto : cf. Jámblico, *Theolog. Arithm.* ed. de Falco 3, 21 ss. Véase Festugière RHT IV. 43 s. Escribe por su parte N. Terzaghi, in *Synes. Hymn.* V, 63 ss. : « Deum sui ipsius patrem genitoremque duplici humani sexus natura praeditum esse, iam certo adfirmare possumus homines cogitavisse ex quo ab uno tamquam principio et fonte omnes res creatas esse crediderunt : qua re huius opinionis originem requirere vanus fortasse et irritus labor sit ». Véanse allí mismo algunos testimonios, de los cuales hay que eliminar ciertamente el del Missale Romanum (Lietzmann, *Liturg. Text.*, II, 10 s.).

[4] Cf. si lubet Neander, *Kirchengesch.* I. 105 ss.

[5] *De diis et mundo* c. IV ed. Nock 44.

Las controversias de la escuela de Valentín perfilan bien el problema. Nunca fueron desde luego tan importantes como parecen significarlo algunos [6]. Destacaban diferencias enteramente accidentales, de pura terminología, mudables no solo de una secta a otra valentiniana, sino dentro de un mismo autor.

El paso de un Dios σύζυγος, distinto de su consorte femenina, a otro andrógino, resulta tan natural, que nadie se cree obligado a justificarlo. Tal ocurre con Tolomeo, el autor de base para los primeros capítulos de s. Ireneo [7]. Tolomeo comienza por distinguir al Dios Supremo (Bythos) de su consorte (Sige), para casi a renglón seguido juntarlos en un Eón andrógino (ἀρρενόθηλυς), cuyo elemento masculino se dice *Bythos* y el femenino *Sige* [8]. Lo propio hace con los Eones subalternos : separándolos primero por parejas y uniéndolos luego en Eones andróginos. Idéntico fenómeno se advierte en la epístola valentiniana anónima, reproducida por s. Epifanio [9].

La controversia sobre el Sexo en Dios adopta ligeras variantes de unos heresiólogos a otros. El más rico en detalles, s. Ireneo, distingue cuatro pareceres :

a) los partidarios del Dios ἄζυγος,

b) los del Dios andrógino (ἀρρενόθηλυς),

c) los de la distinción entre el Dios masculino y su consorte Sige,

d) los partidarios de unirle a dos cónyuges femeninas [10].

S. Hipólito recoge prácticamente las mismas noticias y clasificación :

a) los valentinianos puristas, partidarios del Dios solitario,

---

[6] Cf. H. Jonas, *Gnosis* I. 363 n. 1 : « eben über diesen Punkt, ob der Vorvater oder Bythos ursprünglich allein war oder von Anfang an mit der Sige gepaart, bestand grosse Meinungsverschiedenheit unter den Valentinianern (Iren. I, 11, 5 ; Hippol. VI 29, 3) » ; lo mismo indica Quispel, *Gnosis* 34 s.

[7] *Adv. haer.* I, 1-8 : ed. Sagnard, *Gnose* 31-50.

[8] *Adv. haer.* I, 1, 1 initio et fine.

[9] Panar. *haer.* 31, 5, 2 ss. : apud Völker, *Quellen* 60 ss.

[10] « Quidam enim sine coniugatione (ἄζυγος) dicunt eum (Bython) neque masculum neque feminam, neque omnino aliquid esse. Alii autem et masculum et feminam eum dicentes esse, hermaphroditi genesin ei donant. Sigen autem rursus alii coniugem ei addunt, ut fiat prima coniugatio. Hi vero qui sunt circa Ptolemaeum scientiores, duas coniuges habere eum Bython dicunt, quas et dispositiones vocant » Iren. I, 11, 5 in fine y I, 21, 1 initio = Epiph. *Panar.* 32, 7, 4 ss. (I 447, 3 ss.) - 33, 1, 2 s. (I 448, 8 ss.). Cf. Tert. *adv. valentinianos* cc. 33-34 inspirado enteramente en s. Ireneo.

b) los amigos de unirle en matrimonio con Sige [11] de quien a las veces hacen una consorte separada o más bien el complemento femenino e inseparable de la unidad andrógina [12],

c) los partidarios de las dos cónyuges femeninas [13].

Para la exposición del sistema valentiniano, s. Ireneo se inspira en los partidarios de la distinción Bythos/Sige. S. Hipólito en los del Dios ἄζυγος. Alguien ha subrayado este fenómeno para deducir que s. Hipólito se inspira en una fuente valentiniana más primitiva y pura. A mi juicio simple conjetura. El Santo mismo delata lo intrascendente del esquema por él adoptado, al construir su exposición a partir del Bythos ἄζυγος, sin reparo en hacerle más tarde cónyuge de Sige [14]; y se libera muy bien de prejuicios sistemáticos, aunque para ello haya de olvidar su propia tesis sobre el pretendido pitagorismo de Valentín [15].

En una ocasión registra la controversia similar, paralela, en torno a Sige: « sobre Sige los mismos (valentinianos) discuten entre sí, si es o no cónyuge (de Bythos) » [16], para silenciarla a continuación.

Los aspectos destacados podrán ser distintos ; mas no sólo por tratarse de variantes intravalentinianas, sino por afectar a un elemento mítico prácticamente descuidado entre los mismos gnósticos, merece muy poca consideración [17]. Acéptese o no cual-

---

[11] *Ref* VI, 29, 3 W, 156, 1, ss.

[12] *Ref* VI, 29, 4 W. 156, 4 ss.

[13] *Ref* VI, 38, 5 W. 169, 10 ss. Este último pasaje, el más rico, depende por entero de s. Ireneo : cf. el aparato de Wendland.

[14] *Ref* VI, 22, 2 W. 149, 24 s. ; VI, 37, 5 : 167, 10 s.

[15] *Ref* VI, 29, 4 W. 156, 6 s.

[16] *Ref* VI, 29, 4 W. 156, 4 ss. « Per uxores ... in Divinis nihil aliud indicatur, quam propensio se communicandi ulterioribus, et procreandi plures conceptus minutiores et specialiores » : *Cabb. Denud.* Ap. Budd(eum Jo. Franc.) *Introd*(*uctio*) *ad* (*Historiam*) *Phil*(*osophiae*) *Hebr*(*aeorum.* Ha. 1720) p. 316. Véase Proclo, *Theol.* Plat. I c. 28 Turolla p. 112 s.

[17] Cf. Beausobre, *Hist. Man* I. 584 : « Voici une autre Idée des Valentiniens, que les Pères ont tournée en ridicule, et qui au fond ne le méritoit peut-être pas tant. Car sous prétexte que les *Femmes* de Eons ne sont point des Personnes différentes de leurs *Maris*, on a imputé à cette Secte de faire de ses Eons autant *d'Hermaphrodites*. Croyons encore moins qu'ils en fissent des Monstres à deux Sexes ». Cf. Reitzenstein, Gnomon III (1927) 281. El caso del dios andrógino de la Gnosis apenas significa nada en la historia de las metáforas personales. No es más ni menos audaz que entre elementos de probada ortodoxia : cf. Curtius, *Europäische Literatur* 141-144.

quiera de las variantes, el punto debatido es siempre único: cómo puede el Dios Supremo a pesar de su trascendencia, dar origen al mundo sensible, sin interesarse personalmente en su creación y sin recurrir al concepto gnósticamente inaceptable de una creación *ex nihilo*.

La solución valentiniana es clara. No obstante su trascendencia y silencio (Σιγή) sumos [18], Dios da a luz por emisión ἀνομοειδής [18a] al *Nous*, del cual por análogas emisiones y peripecias que no interesan directamente a Su persona, nacerá el mundo sensible y en él el hombre. A diferencia de otros gnósticos, los discípulos de Valentín recurrieron a la generación inefable, pero real, de Dios [19]. Sin ser idea exclusivamente valentiniana, ellos la orquestaron con una novedad y riqueza que preludia las especulaciones trinitarias de Mario Victorino o de s. Agustín.

Por vez primera en teología, discurrieron sobre el concepto y verbo mentales, para explicar dentro de un sistema psicológico expresiones bíblicas tan significativas como Sophia y Logos. A este fin adoptaron una forma mítica, empleando términos mitad bíblicos mitad filosóficos para caracterizar los actos primigenios e inefables de la Economía divina; y haciendo de ellos una familia de Eones, a partir del Dios Supremo.

En otra parte indicamos la ley que preside a la interesante nomenclatura de los Eones valentinianos [20].

En su *adversus Praxean* Tertuliano quiso justificar dentro de una concepción sobria la trayectoria del Logos, desde el seno de la divinidad, donde se escondía bajo la forma de Razón. Lo hizo dando fuerza técnica a expresiones como *Ratio*, *Sermo*, *Sophia*, *Dynamis*, *Filius*... Para ello imaginó un medio de conciliar el nacimiento perfecto del Hijo, impuesto por el término μονογενής, con la concepción interna de Sophia en el seno de Dios (conforme a *Prov* 8,22), y con su emisión al exterior, bajo forma de Verbo (en función de *Ioh* 1,1 s.). Tertuliano procura atenerse a los datos sagrados, dentro de una tónica filosófico-exegética, atento a la armonía de términos escriturarios (Sophia, Logos) polivalentes, de manifiesta conotación intelectual [21].

---

[18] Cf. supra p. 62 ss.; si lubet, Bornkamm, *Mythos* 91 s.

[18a] Cf. Damascio, *Dubit. et Sol.* c. 90 ed. Ruelle I. 222, 14 ss.; 223, 21 ss.

[19] Cf. de Beausobre, *Hist. Man.* I. 550 ss.

[20] *Est. Valent.* II. 143 ss.

[21] Para las especulaciones trinitarias de Tertuliano en torno a *Prov* 8, 22 ss. adoptamos de ordinario como más explícita la exegesis del *adv. Praxean*, no la del *adv. Hermogenem* cc. 18 y 45. —En este último tratado,

Los valentinianos desarrollaron más el contenido psicológico de tales términos, confirmándolos con algunos otros, todos ellos bíblicos : Aletheia, Zoe, Enthymesis, Ennoia [22], a tono con la filosofía del Logos, que trataban de esclarecer. Y en lugar de seguir la línea sobria de Tertuliano, optaron por una osatura mítica de colorido pagano. Tal método no podía recomendarles ante los escritores eclesiásticos, quienes reaccionaron vivamente, sin gran empeño por analizar su contenido [22a].

Cualquier mentalidad habituada a la exegesis estoica o neopitagórica de los mitos [23] hubiera hecho lo mismo.

Pero ¿ es posible descubrir la teología del Dios andrógino o de su matrimonio dígamo ? Lo es, y sin salir de las noticias registradas por los heresiólogos, singularmente por el más reacio a los mitos valentinianos, s. Ireneo. Más aún, arrancando del mito matrimonialmente más absurdo, el que presenta a Dios unido a dos elementos femeninos, Ennoia y Thelesis. Por razones de método estudiemos primero el matrimonio más simple *Bythos/Sige*.

---

cronológicamente anterior, Tertuliano refiere al parecer *Prov* 8, 27 ss. a la actividad interna del Verbo (= Sophia) esencial ; y *Prov* 8, 22-25 a la concepción interna del Verbo personal. Invirtiendo extrañamente el orden de la Escritura, y el adoptado más tarde en *adv. Praxean* c. 5 ss. - Ni d'Alès ni Stier han examinado el fenómeno. Véase Gregorianum 39 (1958) fasc. 4 donde le estudiamos detenidamente.

[22] A pesar del colorido filosófico de Enthymesis y Ennoia, son también bíblicas y figuran juntas en un contexto muy significativo (*Hebr* 4, 12 in fine) : καὶ κριτικὸς (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Escribe Westcott, *Epistle Hebrews* 103 in h. l. : The enumeration of the constituent elements of man is followed by a notice of his rational activity as a moral being. Over this, over the feelings and thoughts of his heart, the Word of God is fitted to exercise judgment. The first word (ἐνθυμήσεων) refers to the action of the affections, the second (ἐννοιῶν) to the action of the reason. Clement has a remarkable parallel : ἐρευνητὴς γάρ ἐστιν (ὁ θεὸς) ἐννοιῶν καὶ ἐνθυμήσεων (1 *Cor*. XXI. 9) — Siguen luego algunas citas del NT donde se usan los términos. Cf. p. 295 ss.

[22a] La obra de J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris 1958 ha esclarecido tendenciosamente las premisas y la índole de esta reacción.

[23] Cf. Carcopino, *Pythagore* 180 ss. y sobre todo Schaeder, *Bardesanes* 64 ; Jonas, *Gnosis* I. 50 ss. ; Geffcken, *Zwei griech.* 196 ss. 205 ss. 209 s. ; Heinemann, *Poseidonios* II. 55 s. 63 ss. 108 ss. ; Cadiou, *Jeunesse* 241 ss. ; muy bien Buffière, *Mythes d'Homère*, passim.

BYTHOS/SIGE

El matrimonio Bythos/Sige (resp. Propator/Ennoia) puede en absoluto significar varias cosas [1]:

a) la unión de dos elementos substancialmente autónomos, coeternos, a la manera del Demiurgo y la Materia. Tal exegesis resulta gnósticamente absurda, al menos entre valentinianos:

b) el elemento femenino unido al masculino como « dispositio, affectio, virtus, passio, potestas »... Lo indica s. Ireneo [2] y lo confirma al denominar [3] a las dos presuntas esposas del Dios Supremo (Ennoia, Thelesis) disposiciones (διαθέσεις) y virtudes (δυνάμεις) suyas [4].

El Eón femenino traduce una disposición, afección, virtud o pasión del masculino a que afecta. Al desposar a Bythos con Sige (= = Ennoia, Charis) los valentinianos subrayan la disposición característica del Dios Supremo, el Silencio típico de su trascendencia. Apurando más, Sige puede significar varias modalidades complementarias:

1) la no-existencia en Dios de un Logos que rompa el Silencio o descanso eterno,

2) la íntima actividad secreta de Dios contemplándose a Sí propio, superior a toda locución humana interna [5] y externa,

3) la inefable trascendencia de lo divino, que no obstante una posible revelación, permanece esencialmente incognoscible [6].

---

[1] Cf. lo dicho en el c. I p. 58 ss.

[2] *Adv. haer.* II, 12 s.

[3] *Adv. haer.* I, 12, 1.

[4] Cf. Sagnard, *Gnose*, Index ad voc. δύναμις 3.

[5] Un Dios superior a todo discurso o reflexión, por habitar en una esfera de perfecta unidad entre el sujeto y el objeto de la intuición. El supremo Dios de Aristóteles, y el 2º dios de Plotino se nos presentan como νοῦς ἑαυτὸν νοῶν cf. W. Scott, *Hermetica* IV. 59 ; Lewy, *Sobria Ebrietas* 41 con abundante literatura.

[6] Cf. de Beausobre, *Hist. Man.* I. 551 : « Les Epouses des Eons ne sont que des Attributs de leur Essence. Ainsi Dieu le Père, ou le Profond était uni éternellement avec *Sigè*, ou le Silence, parce qu'il ne s'était point révélé. Et il est toujours l'Incompréhensible et l'Ineffable. La Raison la

Sige adopta otras denominaciones (Ennoia, Charis, quizá Enthymesis) [7], que no multiplican la realidad sino destacan simplemente nuevas modalidades. *Ennoia*, término de conocida raigambre estoica, indica

a) el Pensamiento primero de Dios eternamente vuelto hacia Sí en un acto intuitivo [8]. A la manera de Plotino, Ennoia como Razón del Universo sería una « tranquila contemplación de la Inteligencia divina » [9].

b) la Idea de Dios orientada hacia fuera, en orden a un mundo creable [10].

---

plus pure et la plus éclairée ne fait qu'entrevoir une partie de sa Grandeur, sans pouvoir jamais l'exprimer ». — Véase también Bornkamm, *Mythos* 91 s. ; C. Schmidt, *Plotin* 36 s. ; y entre los antiguos Massuet, *Dissert.* I c. 36. Algunas de las características de *Sige* podrían muy bien aplicarse a la entidad femenina a que se dirige uno de los himnos de *Acta Thomae* c. 50 (Bonnet 166, 7 ss.) : « Venid entrañas perfectas, ven comunión con el marido, ven la que conoces los misterios del escogido (?), ven la que comunicas en todos los triunfos del noble atleta (cf. ET 58), ven el silencio que revela las grandezas de la Magnitud toda, ven la que manifiestas lo escondido y pones al descubierto lo inefable, la sagrada paloma que engendró a los dos gemelos (ἡ ἱερὰ περιστερά, ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα), ven la madre escondida, ven la que se manifiesta en sus acciones y da alegría y descanso a los que se unen a ella » ... En un himno (probable de Mesomedes) a la Naturaleza, de marcado sabor gnóstico, se habla también de *Sige* (καὶ Νὺξ καὶ Φῶς καὶ Σιγά): cf. Powell, *Collectanea Alexandrina* p. 197 verso 3. Para la teología del silencio místico, puede verse Pera, *div. nom.* p. 11 s.

[7] Cf. *ET* 7, 1.

[8] El νοῦς νοῶν de Plotino (*Enn.* II, 9, 1, 14) o el νοῦς que se conoce y mira a Sí propio (*Enn.* II, 9, 1, 46 ss. ; Proclo, *Elem. Theol.* 168 : cf. Henry, *États* 217 ; J. Pépin, *Déclaration idéaliste* p. 339 s.). La αὐτονόησις de Dios que tiene lugar por οἰκειότης consigo, siendo a la vez νόησις y νοούμενον : cf. Crouzel, *Origène* 77 n. 7. Algo análogo Jámblico, *de myster.* Sect. VIII c. 3 initio : ὅν φησι νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα cf. Massuet, *Dissert.* I. c. 36. Adviértase sin embargo que la Ennoia valentiniana en cuanto « acto de contemplación » no agrega a Dios más que el silencio.

[9] Cf. *Enn.* III 2, 16 : ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν. Véase *Enn.* III 8.

[10] *Evang. Ver.* 37, 7 ss. : Alors qu'elles étaient dans la profondeur de Sa Pensée, le Verbe, qui a procédé le premier, les a manifestées, joint à l'Intellect qui profère le Verbe unique dans la Grâce silencieuse (et qui) a été appelé « Pensée », parce qu'elles étaient en elle avant d'être manifestées. Cf. si lubet Iren. I, 12, 1 : « Cogitabat enim Ennoea semper emissionem, non tamen et emittere ipsa per semetipsum poterat quae cogitabat ». Cf. Pohlenz, *Stoa* II. 33 ; Bonhöffer, *Epictet* 145. 166. 188 passim ; Elorduy, *Lögica de la Estoa* 223 ss. ; van den Bruwaene, *Cicéron* 92.

Enthymesis destaca otra virtualidad : el Discurso o Reflexión divinos sobre la Economía adoptada para manifestarse al hombre [11], consumados sin necesidad de palabra alguna (externa).

Charis denota la gratuidad del Pensamiento, ordenado a manifestar un día mediante el Verbo los tesoros escondidos en Dios [12].

La Gnosis del Abismo es una gracia [13], porque nadie puede conocerle contra Su voluntad [14].

Tal justificación de los nombres relativos a la consorte valentiniana del Dios Supremo [15] aplica simplemente la teoría estoica de la polyonymia divina, como lo había hecho ya a su modo Filón [16], y lo haría con singular insistencia Orígenes, mediante sus Epinoias cristológicas [17].

---

[11] Cf. *ET* 7, 1 ; Epiph. *Panar. haer.* 31, 5, 4 ; *Sophia Jesu Christi* 113, 17 exactamente paralelo al l. c. del *Panarion* ; *Epistola Eugnosti*, apud Doresse, *Gnostiques* 212. - Véase *Oda Sal.* XII 8 s. (El Logos) es luz e iluminación. *En El los mundos dialogan*, han existido por el Verbo, ellos que estaban silenciosos.

[12] Véase la *Oda Salom.* V 3 : Aus Gnaden hab'ich deine Güte empfangen ; ich bin durch dich erlöst (cf. Wetter, *Charis* 109 s. nota). Puede verse *Pistis Sophia* c. 60 GCS 76, 33. 77, 1 et alibi ; c. 63 GCS 82, 16 ss. Y sobre todo el *Evangelium Veritatis* 37, 11 s. (el Verbo es proferido) dans la Grâce (χάρις) silencieuse [Litt. : « une grâce silencieuse »]. Cf. Wetter, *Charis* 97 y sobre todo 36-94. El art. de F. Mitzka, ZfKT 51 (1927) 60 ss. tiene algunos elementos buenos : max. p. 61 donde cita asimismo *Iren* I 13, 2 : « Que la inconcebible e inefable Charis, anterior a los eones (πρὸ τῶν ὅλων), colme tu hombre interior y multiplique en tí su propia Gnosis sembrando en la tierra buena el grano de mostaza ». - Cf. si lubet Clem. Al. *Protr.* 120, 3-4 y sobre todo, en campo gnóstico, Baynes, *Treatise* pp. 97. 122. 152. 160. 170.

[13] Cf. Trat. *Anónimo Bruc.* 11 GCS ed. Schmidt 349, 32 s.

[14] Cf. ibid. c. 17 GCS 358, 15 ss. : Du bist der allein Unendliche, und Du bist allein die Tiefe, und Du bist allein der Unerkennbare, und Du bist's, nach dem ein jeder forscht, und nicht haben sie Dich gefunden, denn niemand kann Dich gegen Deinen Willen erkennen, und niemand kann Dich allein gegen Deinen Willen preisen. - Para otros pasajes gnósticos relativos a la χάρις véase S. Pétrement, *Dualisme* 234 ss.

[15] Cf. si lubet *Apokryphon Johannis* ed. Till 27 ss.

[16] Cf. sobre todo *Quaest. in Exod.* II, 68 : otros casos véanse apud Bréhier, *Idées* 113 s. ; Pera, *div. nom.* 11.

[17] Cf. Cadiou, *Jeunesse* 158 ss. 349 ss. et passim ; Bertrand, *Mystique* 15 ss. Véase además un ejemplo típico de polyonymia en *Act. Ioh.* 98 : ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται, ... ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ... χάρις : cf. Festu-

A priori se ha de admitir una mayor distinción, para Bythos y Sige entre sí, que para los sinónimos de Bythos, también entre sí (*resp.* para los de Sige). De lo contrario ningún sentido tendrían los respectivos grupos sinonímicos de Iren. I, 1, 1 *initio*.

Sería interesante descubrir si todas las expresiones relativas a *Sige* tienen como denominador una realidad distinta del propio Dios, en alguna forma que no sea solo mítica ni nominal. En caso afirmativo, la dualidad Bythos/Sige, mejor o peor representada con la imagen matrimonial, existiría desde siempre en Dios y habría de traducirse por una relación eterna, quizá personal, entre Dios y su Pensamiento.

Sin prevenir el valor de algunas analogías, señalemos una del *Poimandres*. El hermetista habla del Nous o Mente divina [18] :

> Empero el Nous Dios, siendo como era masculofémino (ἀρρενόθηλυς ὤν), Vida y Luz (ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων), dió a luz a otro Nous Creador, el cual siendo (a su vez) dios del Fuego y (del) Espíritu (θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὤν) modeló unos gobernadores, en número de siete [= los Planetas] para que envolvieran al mundo sensible... [19]

La dualidad de sexos traduce en el Nous hermético dos perfecciones ontológicas : la Vida, como elemento femenino (ζωή) ; y la Luz (φῶς), como masculino (= neutro). Lo confirma una dualidad análoga, inherente al Anthropos nacido del Primer Nous [20], de la cual se derivaron en el hombre el alma y la mente :

> El Anthropos, de Vida y Luz (ἐκ ζωῆς καὶ φωτός) vino a convertirse en Alma y Nous : tornándose la Vida en Alma (ἐκ μὲν ζωῆς ψυχήν), y la Luz en Nous (ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν) [21].

---

gière RHT IV 236 ; Lipsius, *Apokryphen* I 523 ss. - Más tarde, s. Gregorio Niseno, sobre todo en *Contra Eunomium* lib. XII.

[18] Una hipóstasis paralela al Nous Unigénito valentiniano : cf. también Clem. Al. *Protr.* X, 98, 4 St. I. 71, 24 ss.

[19] *CH* I, 9 (Nock-Fest. 9, 16 ss.) : cf. 12 : « Empero el Padre de todo, el Nous, siendo como era Vida y Luz, engendró al Anthropos igual a sí, a quien amó como a hijo propio ; porque (era) hermosísimo y tenía la imagen del Padre ... ».

[20] Cf. Reitzenstein, *Hellenistisch.* 411 ; Peterson, *Eis Theos* 40 ; L. Troje, *Adam und Zoe* 91.

[21] *CH* I, 17 (12, 20 ss.) : cf. *CH* XIII, 9. 18 s.

Algo parecido se deduce de otro cambio implícito : la Vida y Luz del Primer Nous en el Fuego y Espíritu (= soplo) del Nous Creador ; mas la correlación no ha sido taxativamente registrada por el hermetista, ni la diferencia de sexos se presta a una conclusión segura [22].

La presencia de ambos sexos en el Nous tendría una significación ontológica íntimamente relacionada con su actividad *ad extra* [23].

* * *

---

[22] Fuego (πῦρ) es masculino, pero πνεῦμα neutro. Falta el elemento femenino. Por influjos semíticos el *pneuma* fácilmente se da como femenino (cf. de Labriolle, *Crise* 87 s. ; Norden, *Agnostos* 230 s. ; S. Hirsch, *Pneuma Hagion im NT*, per totum ; Leisegang, *Pneuma Hagion* 64 ss. ; Kretschmar, *Trinität* 57 πνεῦμα = σοφία y 21 n. 3). ¿ Habría según eso correspondencia entre la Luz del Primer Nous y el Fuego del Creador, de un lado ; entre la Vida de Aquel y el Espíritu o Viento del Demiurgo de otro ? La pregunta no va tan fuera de camino teniendo en cuenta la doctrina estoica con su distinción entre elementos activos y pasivos : cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 187 : sobre todo a la luz de las syzygías pseudoclementinas, entre las cuales figuran como pares cielo (= masculino) y tierra (= femenino), luz (= masculino) y fuego (= femenino). *Hom.* II c. 15 : cf. si lubet, Strecker, *Judenchristentum* 154 ss. ; Cerfaux, *Prophète* RSR 18 (1928) 152 ss. ; Hilgenfeld, *Clementinen* 195 ss. 282 ss. - El matrimonio οὐρανός/γῆ ocupa lugar eminente en la *Teogonía* de Hesíodo (116 s.) [cf. Pépin, *Mythe* 122], y figura entre los Orficos : cf. s. Agust. *Civ. Dei* IV, 11 « Iuppiter totum simul cum aere sit ipse caelum, terram vero tanquam coniugem eandemque matrem fecundissimam imbribus et seminibus fetet » ; Orfeo fr. 112 Kern : ὁ Θεόλογος πρώτην νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν. Véase Cumont, *Symbolisme funéraire* 86 n. 4; Pépin, *Mythe* 338 s. ; Zaehner, *Zurvan* 72 ss.

[23] En tal sentido habría que subrayar las líneas de Beausobre *Hist. Man.* I. 584 : « Voici donc ce que c'est par rapport à Dieu et aux Esprits, qu'avoir les deux Sexes. C'est réunir deux Puissances, dont l'une comme la plus noble est représentée comme le *Mâle*, l'autre comme la moins noble est représentée comme la *Femelle* ; c'est produire par le concours de ces deux Puissances des Etres, qui y participent. En un mot, c'est réunir en soi-même et dans une parfaite *Monade*, les Puissances qui sont separées dans les Animaux, et faire tout seul ce qui ne se peut dans la Nature, que par le concours des deux sexes ». - No hace dificultad a semejante exegesis el realismo que llevaron algunos apócrifos judío-cristianos a la demonología, distinguiendo sexos entre los espíritus : v. gr. *Testamentum Salomonis* PG 122, 1320 D ss. ed. McCown, London 1922 p. 18*, 4 ss. ibid. p. 43 ss. Véase también Riessler, *Altjüdisches Schrifttum* 1252 p. 7 ; Pselo, *de daem. operatione* c. 17 PG 122, 860 A. Cf. Kropp, *Zaubertexte* III p. 97 § 170.

La aplicación a las syzygías valentinianas parece tanto más plausible cuanto que también el Nous se nos presenta andrógino como en el Poimandres. Pero ¿ está el Unigénito valentiniano, como su homónimo hermético, hecho de Luz y de Vida ?

Se imponen aquí algunas reservas. La Vida (ζωή) se presenta en el Pleroma valentiniano como esposa del Logos, en el par Logos/Zoe producido por el Nous. El Nous se disocia en la Razón y en la Vida. Y más tarde en el Cristo y en el Espíritu Santo. Los cuatro Eones subalternos dicen más que el par Luz/Vida del hermetista. Sobre todo a la luz del drama [24] a que dan lugar [25].

Sin embargo, las reservas son secundarias. En los Eones valentinianos se descubre una conotación análoga a la hermética del Nous (= Luz/Vida). Si la Luz/Vida hermética prenuncia el *nous/psyche* del hombre espiritual que del Nous participa, también el Nous/Aletheia valentiniano prenuncia « por participación » una syzygía análoga en el hombre espiritual. Dígase lo propio del Logos/Zoe valentiniano que previene al logos/pneuma (= logos/zoe) del verdadero racional (λογικός) [26].

La dualidad de sexos entre los Eones adquiere así un doble valor : uno constitutivo, la virtualidad inherente al Eón ; y otro, relativo a los individuos que de él proceden. Representa una realidad dinámica que se desdobla « según participación » con arreglo a dos virtualidades.

¿ Cómo aplicar tales consideraciones a la suprema syzygía Bythos/Sige ? Basta analizar las denominaciones atribuídas a sus dos elementos : *Proón* (= Propator, Proarche)/*Ennoia* (= Enthymesis, Charis). Ennoia, Enthymesis y Charis — aplicados a Sige — prenuncian una actividad mental, gratuita, por participación en el Pensamiento de Dios : quizá la economía de un mundo racional, gratuitamente (Charis) levantado por Dios a participar de su mismo Pensamiento (= Ennoia).

El Proón (resp. Propator, Proarche) no dice demasiado. Anuncia al Existente (τὸ ὄν = ὁ ὤν), Padre y Principio de los seres, de cuya actividad será responsable por cierta Alta Causalidad, compatible con la trascendencia de Dios.

Por solos tales términos difícilmente se presume el consti-

---

[24] La doble formación κατ' οὐσίαν y κατὰ γνῶσιν.

[25] Cf. sobre todo Iren I, 2, 1 ss. Véase Nötscher, *Qumran* 136 ss. 105 s. ; Muszner, *Zoe* 164 ss. ; Baynes, *Treatise* 179.

[26] Cf. Reitzenstein, *Hellenistisch.* 235. 238 ss. 407 s. ; Dibelius ZfKG 26 (1905) 183 ss. ; Kroll, *Lehren* 63 n. y 372 ; Lieske, *Logosmystik* 141.

tutivo específico (masculino) de la divinidad suprema [27]; Dios sin embargo tiene algo superior al Pensamiento (ἔννοια) [28], superior también a la Paternidad y causa de ella [29]. No es la Existencia, que como tal se inicia en el Unigénito (ὁ ὤν) o Nous [30], ni la razón de *Principio* universal, que arranca del Nous (ἀρχὴ τῶν πάντων) [31].

¿ Es acaso el Bien (τὸ ἀγαθόν), la Bondad (ἡ ἀγαθότης) [32], o la Voluntad (τὸ θέλημα) ?

* * *

No es el Eón masculino disposición del femenino, sino viceversa [33], por donde el femenino depende del masculino, y no al revés. La dificultad radica en definir tal dependencia.

Ningún documento habla de una *Ennoia* emitida « ab aeterno » por Dios. Ni el Pensamiento como tal, ni el Silencio pueden salir del sujeto a que afectan [34], ni concebirse con « figuración » o circunscripción propia. La forma misma gramatical *Ennoia*, por contraste con *Nous*, primero de entre los Eones emitidos, indica

---

[27] El *Pneuma* queda descartado, porque entre los gnósticos tiene una conotación impersonal femenina. Substrato en sí indeterminado, pasa de un par a otro, y no es típico del Bythos, en cuanto tal. Cf. Rüsche, *Seelen-pneuma* 35 ss. ; Verbeke, *Pneuma* 287 ss. 298 ss.

[28] Al menos con la superioridad del substrato sobre su disposición (cf. supra p. 294), del masculino sobre el femenino.

[29] Cf. supra p. 19 ss.

[30] Véase un paralelo significativo en Mario Victorino, apud Benz, *M. Victorinus* 41 s. 55.

[31] Iren I, 1, 1 y 8, 5.

[32] Cf. Kroll, *Lehren* 33 ss. ; Völker, *Clemens* 79 ss. ; Lieske, *Logosmystik* 57. 172 ; Huet, *Origeniana*, lib. II c. II qu. II, 15 PG 17, 760 B ss. ; ps. Cesareo, *Dial. I interr.* 19 PG 38, 873. - Los arrianos habrían de atribuir al Padre la Verdadera divinidad (ὁ ἀληθινὸς θεός) [Cf. *epl.* Euseb. Caes. *Euphrat. Bal.* § 3 = Conc. Nic. II : Actio V, 11 apud Opitz, *Athanas. Werke* III/1 p. 5, 5 ss.], la Inmortalidad, la Bondad etc. ... Cf. si lubet ps. Vigilio, *C. Varimadum* I. c. 22 y c. 33.

[33] Cf. Iren II, 12, 2.

[34] Cf. Iren. l. c. initio. El Santo arguye en la hipótesis — no aplicable a los valentinianos — de que Ennoia es una emisión del Bythos, y escribe : « Post deinde *primam emissionem Ennoian*, quam Sigen vocantes, ex qua rursum (Nun) et Alethiam emissos dicunt ; in utrisque exorbitant. Impossibile est enim Ennoian alicuius aut Silentium separatim intelligi, et extra eum emissum propriam habere figurationem. Si autem non dicent esse emissam illam extra, sed adunatam Propatori » ... Solo esta última línea refleja la auténtica ideología valentiniana.

su inmanencia característica en Dios [35] como *disposición*. Los gnósticos la concebían a manera de disposición esencial inseparablemente unida a Dios, como lo está la humedad al agua, el calor al fuego, la dureza a la piedra [36].

Lo imponen los ejemplos del Santo y la doctrina misma valentiniana. Tan esencial es el Silencio al Abismo, como el Pensamiento a la esencia intelectiva de Dios [37].

Ennoia podría en absoluto concebirse aún de dos maneras :

a) a modo de acto distinto de la esencia, aunque esencial y necesariamente emanado de ella,

b) a modo de facultad o disposición embebida en la esencia divina, como la razón en el alma humana.

Si fuera acto emanaría del Bythos, lo que repugna al lenguaje gnóstico. Ha de concebirse por tanto como disposición o virtud divina, a la manera de las propiedades dinámicas en la substancia [38]. El Pensamiento en Dios ha de concebirse como su Razón cualificada, sin acto alguno, ni emisión fuera de Sí [39]. Una *Ratio* referida

---

[35] Véase en la *Epinoia* 12 s. lo que decíamos contraponiendo los términos πρόνοια, ἔννοια, ἐπίνοια, a propósito de Baynes, *Coptic Treatise* 83 MS. f. 104 r.

[36] Cf. Iren II, 12, 2 : « Hoc autem sic se habente, unum et idem fiet, quemadmodum Bythus et Sige, sic et Nus et Alethia, semper adhaerentes invicem. Et quod non possit alterum sine altero intelligi, quemadmodum neque aqua sine humectatione, neque ignis sine calore, neque lapis sine duritia — unita sunt enim invicem haec — et alterum ab altero separari non potest, sed semper coexsistere ei ; sic et Bythum cum Ennoiea adunitum esse oportet, et Nun cum Alethia eodem modo ... Feminam enim Aeonem pariter esse oportet cum masculo, secundum eos, quum sit velut affectio eius » : Cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 186 s. Iren. lat. traduce por *affectio* (resp. *affectus*) la διάθεσις griega. Como más tarde M. Victorino : cf. P. Hadot, *Un vocabulaire raisonné de M. Victorinus*, Studia Patristica 203. 206.

[37] Quizá también, como la Verdad a la Mente (νοῦς), la Vida al Logos, y la Iglesia al Anthropos : según las syzygías del Pleroma. « Wie die Metusie zur Usie, wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht (*Homil. ps. clement.* III, 22 1) », dice Strecker, *Judenchristentum* 156.

[38] Según la doctrina clásica de los estoicos : cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 202 s. nota 3. El término ἔννοια delata su origen estoico : Plut. *de comm. not.* c. 47 p. 1084 ; Aecio, *Plac.* IV, 11 (Dox. 400, 17). - Para las φυσικαὶ ἔννοιαι Zeller o. c. III/1 p. 76 n. 2 : otra documentación en SVF II p. 227 ss. ; Van Straaten, *Panétius* 112 ss. Sobre las κοιναὶ ἔννοιαι véase Stein, *Psychologie* II. 228 ss. ; Nock, *Concerning* XLI ; Esser, *Tertullian* 166 ss. ; Spanneut, *Stoïcisme* 205 s. ; en este mismo capítulo p. 368 ss.

[39] Ennoia puede muy bien denotar una moción esencial, inherente a

a Sí, superior y anterior al estricto discurso, no obstante su ejercicio total de « inteligencia » (νόησις) : τὸ πῶς ἔχον ἡγημονικόν.

La relación entre Ennoia y la Economía futura, indicada por algún documento, no invalida anteriores consideraciane. El Pensamiento esencial de Dios posee una virtualidad infinita. Vale distinguir en El dos aspectos : uno necesario y esencial, otro libre o accidental. El necesario es la expresión de la vida divina eterna, con unidad de sujeto y objeto. El aspecto libre representa la virtualidad para concebir un objeto (= una Economía) externo a Sí.

El substrato divino (Bythos) mediante su primera cualidad (Ennoia) hace un segundo substrato (δεύτερον ὑποκείμενον) o substancia, no circunscrito aún, sino cualificado (τὸ πῶς ἔχον) [40].

El matrimonio Bythos/Sige (resp. Bythos/Ennoia) así explicado, a pesar de mantener elementos suficientes para una dualidad (substrato/primera cualidad), se reduce a la Mónada. Ningún estoico hubiera llamado dualismo a la composición entre el fuego y el calor, ni entre lo racional y el ardor del πῦρ τεχνικόν (resp. νοερόν) [41].

Los valentinianos pudieron sin contradicción dar carta de naturaleza, dentro de la escuela, a los partidarios del Dios soli-

---

la *Ratio* en acto : cf. Iren II, 13, 1 (qualislibet et de quolibet facta motio). Véase Bonhöffer, *Epictet u. die Stoa* I p. 166 ss.

[40] En el fondo se halla la teoría estoica del πρῶτον ὑποκείμενον y su primera cualidad ; que no se circunscriben, aun cuando se cualifiquen : cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 95 s. ; Trendelenburg, *Logische Unters.* I. 230 ; Elorduy, *Sozialphilosophie* 97 ss. ; Scipioni, *Nestorio* 98 ss. 103. 133. Esta doctrina se deja sentir entre los eclesiásticos : véase A. Bill, *Tertullian adv. Marcionem* 33 ss. Y la recoge también s. Ireneo, *adv. haer.* II, 13, 1 : « Et ipsum quidem primum ordinem emissionis ipsorum (valentinianorum) reprobabilem esse sic ostendimus. Emissum enim dicunt de Bytho et huius Ennoia Nun et Alethian, quod quidem contrarium ostenditur. Nus enim est ipsum quod est principale et summum et velut principium et fons universi Sensus (νόος) ; Ennoia autem, quae ab hoc est, qualislibet et de quolibet facta motio. Non capit igitur ex Bytho et Ennoia emissum esse Nun : verisimilius enim erat dicere eos, de Propatore et de hoc Nu emissam esse filiam Ennoiam. Non enim Ennoia mater est Noos, sicut dicunt ; sed Nous pater fit Ennoiae » ... - Ireneo supone que los valentinianos daban a Ennoia el valor de *pensamiento acto*, emitido y contradistinto de la mente divina. En tal hipótesis el argumento fluye. No así en la perspectiva valentiniana de Ennoia, « disposición » o cualidad fundamental de la substancia divina.

[41] Cf. Heinze, *Logos* 101 ; Decharme, *Critique* 266 ss. ; Boyancé, *Songe* 66 ss. y sobre todo la nota de Bonhöffer, *Epictet* 50, 2.

tario (ἄζυγος) y del unido a Sige, lo mismo que al andrógino. Simples formas de expresión, dejaban a salvo la única realidad : un solo Dios, cualificado por el Pensamiento.

La idea matrimonial sensibilizaba mediante el Eón femenino el elemento (*affectio*, *dispositio*, *virtus*, *passio*) [42] o cualidad fundamental, que había de justificar el tránsito de lo incircunscrito a lo circunscrito, del Pensamiento-*disposición* al Pensamiento-*acto* de Dios.

* * *

A esta luz veamos si la coeternidad Bythos/Ennoia esconde algún preliminar de la doctrina trinitaria : algo que pueda justamente legitimar las procesiones, evocadas en nosotros por la Trinidad. El punto adquiere trascendencia incalculable. Si en lo único eterno y necesario de Dios falta el más leve fundamento sobre que asentar la eternidad v. gr. del Hijo, no sólo el Hijo como tal tendrá principio, en el tiempo o « ante tempus », sino que aun a su personalidad íntima le faltará todo preliminar eterno.

El problema puede plantearse de la siguiente manera. Supuesta la dualidad Bythos/Ennoia, o según acabamos de explicar la unidad *substrato* (Bythos)/*primera cualidad* (Ennoia) ¿ hay ab aeterno lo necesario y suficiente para distinguir a Dios de su Verbo, discriminando lo destinado a ser Padre, de lo que un día será Hijo perfecto ?

Distinguíamos arriba [43] dos aspectos en el Pensamiento divino, esencial y accidental. Si el esencial y necesario se especifica por el conocimiento de Sí propio [44], el aspecto libre se especificará por el conocimiento de la Economía que gratuitamente quiera

---

[42] Tertuliano hablaba en idéntico sentido de « affectus, motus, sensus » : cf. *adv. Valent.* 4 : véase si lubet Massuet, *Dissert.* I. c. 55.

[43] Cf. p. 302.

[44] En este sentido el Pensamiento esencial abarca además de Dios el conocimiento de lo posible vinculado a Su Esencia. Y si Esta se halla constituída por el Bien (τὸ αὐτοαγαθόν), su Pensamiento necesario se dirigirá al Bien, como tal, no sólo con su actual extensión, sino con su esencial comunicabilidad *ad extra.* No podría conocerse perfectamente, como Bien, si no entendiese lo que esencialmente está vinculado a El, su infinita comunicabilidad a los demás. Cf. Zeller, *Philosophie* 143 nota 0 in fine. - El mito de Saturno que devora a sus hijos tenía en el fondo parecida significación : « La fábula significaba la naturaleza de Dios, por la que siendo como es inteligente, como toda Inteligencia torna sobre Sí propio ». Salustio, *de diis* c. 4 : cf. Nock, *Concerning* in h. l. Véase s. Agustín, *de consensu evang.* I, 23, 35 : otros lugares ,en Pépin, *Mythe* 203 s.

fundar. Tal aspecto no modifica la índole del Pensamiento eterno ; determina simplemente una conotación entre las infinitas posibles.

Por otra parte, al decidir libremente crear un mundo, para comunicarle su propio Bien — dándose a conocer y amar a otros — es natural que Dios tenga ab aeterno orientado su Pensamieno « también » hacia la Economía libre. La conotación, supuesto el designio libre, será necesaria y aun eterna, mas no en virtud del objeto. Con tal designio Dios concretó el Pensamiento esencial, en sí incircunscrito, a un Pensamiento definido y libre. Con lo cual aparece ya ab aeterno un nuevo dualismo : entre Dios con su Pensamiento Necesario y Esencial, vuelto hacia Sí, y el Dios Bueno con su Pensamiento Libre y Accidental, vuelto hacia fuera en un ejercicio de amor gratuito.

En este segundo Pensamiento se esconde el germen del mundo, intencional y libremente querido por Dios. Y quizás el origen primero del Nous, mediador entre Dios y su creación. Como quiera, si este Pensamiento Libre, que ab aeterno es más bien una disposición o virtud (διάθεσις, δύναμις) divina, logra un día convertirse en algo subsistente, la distinción entre el Pensamiento primero y el substrato divino se hará mayor, adquiriendo una circunscripción propia y una forma limitada, asequibles quizás al intelecto creado.

La dualidad Bythos/Ennoia, no obstante la identidad esencial (καθ' ὑποκείμενον) por su unidad de substrato [45], ofrece a nuestra manera de ver relieve suficiente para legitimar más tarde, mediante la simple circunscripción de Ennoia, aquella distinción « secundum emissionem » (κατὰ προβολήν) y « secundum circumscriptionem » que caracteriza al Nous (resp. Logos) prolaticio. Y por analogía con Tertuliano [46] tal dualidad Bythos/Ennoia basta para fundar ab aeterno entre Dios y su Pensamiento la distinción que después se acentuará (hasta lo personal) entre Dios y su Sabiduría interna (Deus/Sophia).

Una tal mentalidad puede extrañar hoy. Una Razón (ennoia) no engendrada, ni siquiera concebida por Dios, sino dependiente de El a modo de cualidad fundamental, sin distinción estricta

---

[45] Clemente Al. emplearía gustoso el término ταὐτότης, ἐν ταὐτότητι para denotar el estadio anterior a la manifestación. Para su tecnicismo es de singular interés Damascio, *Dubit. et Sol.* c. 198 ed. Ruelle II. 77, 26 ss. Cf. si lubet Alex. Aphrod. *in Met.* 15 (405, 8 ss.) ; CH XII, 14 (179, 24) ; Jámblico, *de Myster.* IV, 3 (Parthey 185, 14 ss.).

[46] *Adv. Prax.* c. 5 : Deus/Ratio.

personal, se sale de nuestras habituales categorías divinas. Tampoco los valentinianos distinguen, en los documentos a nosotros conocidos, tales perfiles. Hablan sólo de una Ennoia eterna, contrastándola con un Thelema no-eterno ; como si la Voluntad correlativa al Pensamiento fuera posterior a El, y Dios hubiera decidido posteriormente realizar los designios pensados desde siempre. Pasan sin previo aviso, amparados en el mito, de un Pensamiento a otro, de la Intuición de Sí propio, infecunda por identidad de sujeto y objeto, a la Reflexión fecunda sobre una determinada Economía [47], de la Ennoia a la Enthymesis [48]. Asimismo pasan del plano intencional al de la ejecución ; no porque los confundan — ninguna razón hay para creerlo en tipos dialécticamente disciplinados — sino porque condensan mucho, escondiendo sus especulaciones en lenguaje muy técnico.

Tales especulaciones sin embargo existían. Y eran particularmente esmeradas en torno al mecanismo de la primera actividad de Dios. Invitábales a ello el problema sobre el origen del Logos y de la Sabiduría divinos ; las frecuentes alusiones del Apóstol al Beneplácito divino, al Consejo de la Voluntad [49], al Misterio

---

[47] La gravidez divina a raíz de un Pensamiento se deja ver fuera de la Gnosis y aun del cristianismo. Así v. gr. en el Zervanismo. La « reflexión » o « ponderación » del Dios Supremo (Zurvan) sobre la utilidad de sus sacrificios para lograr un hijo, bastó a fecundar su seno, del que nació Ohrmazd (según la versión de Eznik y Yohannân bar Penkayê : apud Zaehner, *Zurvan* 420 s. n. 16 ; ibid. p. 60 s.). Los términos « reflexión » « ponderación » delatan la imperfección del acto, subrayada todavía más por la « duda » que a ellos corresponde en la noticia paralela de Teodoro bar Khonai (ibid. 60 y 421) ; y confirman las analogías del Zervanismo con la Gnosis, por lo que a la primera emanación divina se refiere. Dios no engendra en virtud de un acto intuitivo, perfecto, sobre Sí ; engendra a raíz de un acto reflexivo, imperfecto, análogo a la ἐνθύμησις valentiniana de Iren I, 2, 2 ; 2, 4 ; 4, 1 ; 8, 4 : véase Sagnard, *Gnose* 247. O a la « agitación » mental de Tertuliano.

[48] El cambio de ἔννοια a ἐνθύμησις no me parece arbitrario. Aunque relativos a una misma entidad (cf. Iren. I, 1, 1 = *ET* 7, 1 : véase Sagnard, *Extraits* p. 67 n. 2) son dos nociones distintas y complementarias : *ennoia*, en cuanto intuición divina de Sí, en reposo ; *enthymesis* como intuición propia, fecunda, « agitada » en orden a producir una Gnosis personal (= el Unigénito), para manifestarse a los demás por su medio. La intuición misma (ennoia) no sería fecunda, si no mediara un designio positivo extraño a ella que la orientara hacia la Economía. Véase más tarde el *Excursus* : p. 363 ss.

[49] Cf. *Eph.* 1, 11.

de la Voluntad [50], a la escondida Mente del Señor [51], a la preexistencia de los escogidos en la primera mente de Dios, y a los designios de salud sobre que se hallaba fundada la Creación y en modo especial la Iglesia [52]. Las interferencias entre Cristo, el Verbo, la Sabiduría, la Iglesia de un lado [53], y entre la Gnosis, el Amor, el Misterio de la Voluntad, la Virtud de Dios, que envolvían la Economía de Cristo y de su Iglesia [54] de otro, hubieron de tentar a los gnósticos, invitándoles a organizar nociones tan ricas en un sistema coherente.

La estructura del Pleroma valentiniano atestigua que tal organización se dió. Ignoramos cómo la justificaban; al menos en sus perfiles últimos. Las discusiones sobre el orden eónico en el Pleroma han llegado a nosotros por s. Ireneo [55], pero en líneas demasiado generales. La publicación de los documentos valentinianos de Nag-Hammadi esclarecerá tal vez algunos de estos perfiles. Los datos actuales, sin embargo, resultan suficientes para definir las líneas primordiales del pensamiento.

---

[50] Ibid. 9 : cf. *Col* 1, 13.

[51] *Rom* 11, 34 ; 1 *Cor* 2, 16 ex *Is*. 40, 14 : cf. Hiltbrunner, *Schluss* 218 ss. ; y sobre todo Lebreton, *Trinité* I. 398 n. 2.

[52] Cf. *Eph* 1, 3 ss.

[53] Cf. Kretschmar, *Trinität* 54 ss.

[54] Cf. *Eph* 3, 8 ss. : véase H. Schlier, *Kirche* 62 ss.

[55] *Adv. haer*. I, 12, 3 s.

ACTIVIDAD DE BYTHOS/SIGE

El mecanismo de las procesiones divinas legitima muchos perfiles míticos, que de otra suerte apenas tendrían razón de ser. El matrimonio Bythos/Sige descubre quizá por esta vía su significado íntimo. S. Ireneo ofrece amplias noticias sobre el particular, singularmente en sus noticias de Tolomeo. Con ellas comienza su magna obra *adversus haereses* :

> Había, según dicen [1], un Eón perfecto, que vive en alturas invisibles e innominables. Llámanle supraexistente (προόντα) [2] y Proarche y Propator, y Bythos. Impenetrable en su manera de ser e invisible (= incognoscible), sempiterno e ingénito, vivió infinitos siglos (= eones) en magna paz y soledad. Con El vivía también Ennoia, a la cual denominan asimismo Charis (= Gracia) y Sige (= Silencio). [Hasta que] una vez pensó este Bythos sacar de su interior (a luz) un Principio de todas las cosas, y esta emisión (προβολήν) que pensaba emitir la depositó a manera de simiente en la Sige que vivía con El, como en la matriz. Habiendo ella recibido (en su seno) esta semilla y héchose grávida, dió a luz un Nous (= Mente), semejante e igual al emitente, y único capaz de (comprender) la Magnitud del Padre [= Propator]. A este Nous llámanle también Unigénito y Padre y Principio de todas las cosas. Junto con El fué emitida la Aletheia (= Verdad). Tal es (según ellos) la primera y principal (πρώτην καὶ ἀρχέγονον) [3] Tétrada pitagórica,

---

[1] Se refiere a Tolomeo y los suyos. Los primeros capítulos Iren I, 1-8 pertenecen a Tolomeo : cf. Sagnard, *Gnose* 227 ss.

[2] Para esta versión cf. Gregorianum 34 (1953) 269 n. 33.

[3] Sobre estas expresiones cf. Sagnard, *Gnose* 336 s. que trascribe todos los pasajes en que aparece, estereotipada, la cláusula. « L'expression consacrée est : πρώτη καὶ ἀρχέγονος, que le latin traduit de trois façons : *prima et archegonos* ; *prima et primogenita* ; et surtout, *prima et* PRINCIPALIS. Ce dernier terme est intéressant, car il aide à préciser le sens du mot « principal » dans les textes d'Irénée. Est « principal » ce qui est « primitif », ce qui est vraiment « au principe » (*princeps*) dans tous les sens du mot, ce qui est à l'origine et commande le reste (ἀρχή), ce dont tout le reste

a la cual llaman asimismo Raíz del Universo [4]. Está en efecto (integrada por) Bythos y Sige, después Nous y Aletheia [5].

La emisión no es eterna ni necesaria. La proyección de lo eterno hacia el Nous sugiere ya bastante, tanto por la terminología como por el mecanismo. Tolomeo no se cree obligado a explicar la relación íntima, etimológicamente visible, ente el Bythos *Proarche*, y el Unigénito *Arche* ; ni entre el Bythos *Propator* y el Unigénito *Padre*. Tampoco se detiene a teorizar sobre las relaciones Ennoia-Nous.

Destaquemos primeramente el modo de legitimar, mediante el enlace de dos elementos, la aparición de un tercero (el Nous) nacido libremente ; y según eso, cómo dos elementos coeternos, unidos en matrimonio, no engendran necesariamente y « ab aeterno » al Hijo. Ello significa que en sí la unión Bythos/Ennoia es infecunda, o al menos requiere un complemento para engendrar algo. Dios se basta con el Pensamiento, como Sumo Bien (τὸ αὐτοαγαθόν), y su propio Conocimiento descansa en Sí. Sólo un acto gratuito de la Voluntad puede llevarle a derramarse afuera, para comunicar a otros su propio Bien [6]. A diferencia de Orígenes y sobre todo de Plotino [7], que tan bien describen el reposo de la Mente

---

découle (*velut genesin et Matrem omnium*), ce qui est Mère de tout ». - Cf. ps. Arist. *de mundo* 6 : διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον αἰτίαν. Sinesio emplea al menos dos veces el término ἀρχέγονος en sus himnos : *Hymn.* I (= III) 154 : Portus traduce « rerum ab initio creatarum » el griego τῶν ἀρχεγόνων; *Hymn.* VIII (= IX) 9 donde se le llama ἀρχέγονος a Adán, por haber sido el primer hombre (cf. Terzaghi, Synesii Hymn. 263). S. Clemente aplica a Cristo el título de ἀρχέγονος (= πρωτότοκος: 1 *Clem* 59, 3 : vide Knopf in h. l). Es curioso un lugar de S. Metodio (*Symposion* X, 6 GCS 128, 23 Bonw.) donde se les llama a Cristo y al Espíritu Santo δύο ἀρχεγόνους δυνάμεις τὰς δορυφορούσας τὸν θεὸν. Con evidente reminiscencia de Filón (*de sacr.* 59). Véase también Filón, *de poster. Caini* 63 (W. II. 14, 8) ; Ferguson (= *Hermetica*, Scott vol. IV. 170, 19) ex Dídimo Al. *trinit.* II. c. 27. Cf. Barbel, *Christos Angelos* 182 ss. ; Kretschmar o. c. 89 n. 2 y 95. Véase también A. Jahn, *Methodius Platonizans* II. 66 n. 294 y 21 n. 139.

[4] Para la τετρακτύς cf. Temistio, *Physic.* III 3. 4 (79, 26)y Procl. *Theolog. Plat.* IV c. 32 (véase Massuet, *Dissert.* I c. 39). Entre los modernos merecen singular mención Delatte, *Études* 249 ss. ; Kucharski, *Tétrade*, Paris 1952.

[5] Iren I, 1, 1 = Epiph. *Pan* 31, 10, 5 ss. Holl I. 401, 1 ss.

[6] La misma doctrina se halla entre muchos eclesiásticos : cf. c. V.

[7] Cf. Benz, *M. Victorinus* 210 ss. y R. Arnou, *Praxis et Theoria* 52 ss. de quien trascribo : « Il faut accorder au νοῦς la connaissance de soi-même. « Car que lui donnerions-nous d'autre ? Le repos (ἡσυχία) ? Mais le

divina en su Autocontemplación, y enseñan no obstante la necesaria efusión del Bien *ad extra*, los valentinianos subrayan la suficiencia divina. Dios no requiere darse a Conocer ni Amar a otros : ni siquiera necesita depositar en el Hijo su Conocimiento y Amor personal. Si le tiene es por decisión libre, y para darse a Conocer por su medio a otros [8]. La generación del Verbo obedece al desig-

---

repos pour le νοῦς n'est pas une sortie de soi (ἔκστασις) : le repos du νοῦς est *un acte*, libre de toute autre influence (σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια). Son être est acte et il n'y a rien vers quoi tende cet acte ; il reste donc tourné vers soi (οὐδέν, πρὸς ὅ ἡ ἐνέργεια· πρὸς αὐτῷ ἄρα). Le datif marque qu'il n'y a pas tendance à l'extérieur πρὸς ὅ, mais un reploiement sur place ...). Donc en se pensant, il garde son acte rapporté à lui-même et tourné vers lui-même. De fait, *si quelque chose vient de lui, c'est parce qu'il reste tourné vers lui-même, en lui-même* (ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὑτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει· καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὑτοῦ, τῷ εἰς αὑτὸν ἐν ἑαυτῷ) ; car il fallait qu'il fût en lui-même (ἐν ἑαυτῷ), avant d'être rapporté à autre chose (εἰς ἄλλο) ou de produire quelque chose qui lui ressemblât ... ». « De ce texte, continúa el P. Arnou (p. 53), retenons pour le moment deux enseignements. 1. Le propre du νοῦς est de rester en lui-même, tourné vers lui-même, dans un repos qui le tient à l'abri des influences extérieures et ne diffère pas de la connaissance qu'il a de lui-même. C'est la contemplation, état paisible (ἡσυχία) qui n'exclut pas, bien au contraire, l'activité (ἐνέργεια), un désir, une tendance (εἰς αὑτόν), mais une tendance, une activité qui est immanente (ἐν αὑτῷ). 2. Et cette immancence (qui est sa contemplation même) est la raison formelle de sa fécondité : εἴ τι ἐξ αὑτοῦ, τῷ εἰς αὑτὸν ἐν ἑαυτῷ». El ataque plotiniano a los gnósticos, a raíz de la distinción entre el Nous en reposo y el Nous en movimiento (*Enn.* II, 9. 1) no va demasiado acertado. Los valentinianos, a quienes probablemente alude, piensan como el neoplatónico, por lo que a la mente suprema del Bythos se refiere (ἔν-νοια). El Nous = Unigénito de los valentinianos es inferior a la mente esencial del Bythos, y depende como tal de una *probole* gratuita. - Para otros pormenores puede verse C. Schmidt, *Gnostische Schrift.* 631 ss.

[8] Cf. *ET* 7, 1 ; Heracleón, apud Origen. *in Ioh* XIII, 38 § 248 ; *Evangelium Veritatis* 19, 13 s. (supra p. 78 s.) : véase si lubet Bultmann, *Evang. Johann.* ed. 11 p. 442, 4 y 466, 4. - El P. Lebreton (*Trinité* II. 555 n. 0) aduce un texto de s. Hipólito (*Ref* VI, 29, 5) donde hablando de los valentinianos se describe así la vida de Dios : « Estaba sólo, sin hacer nada — como dicen — y descansando solitario en Sí mismo. Pero como era fecundo (γόνιμος), parecióle un buen día engendrar y sacar a luz lo más hermoso y perfecto que tenía en Sí. Pues no era amigo de la inacción (φιλέρημος), siendo como era — dice — enteramente Amor. Pero el Amor no es Amor, mientras no esté lo Amado. Por lo cual emitió y engendró el mismo Padre, sólo como estaba, a Nous y Aletheia ». Agrega el P. Lebreton :

nio libre de tener en quien colocar su Conocimiento y Amor, o el Abismo de sus Bienes insondables. Ni el Verbo resulta personalmente necesario a Dios, ni su nacimiento indispensable fuera de la Economía libremente escogida por el Padre, para darse a conocer y amar a los racionales.

* * *

Ennoia en cuanto Idea divina sobre el universo previene aun etimológicamente al *Nous* [9]. Tolomeo insiste aquí para el mecanismo de la primera emisión divina. Le interesa más Ennoia, como vehículo del Nous e intermediario entre el Bythos y el Unigénito, que no *Sige* : en su conotación *ad extra*, más que en su actividad interna. La procesión divina, que por su mito realista escandalizaba a los heresiólogos, se convierte así en una actividad de índole intelectiva, donde la pieza clave está en el Pensamiento divino sobre la Economía.

Dios vivía en eterna soledad con su Pensamiento ; mas como no puede crear nada *ex nihilo*, hubo de echar mano de su Pensamiento para salir de Sí y dar comienzo a la Economía del mundo. Por su orientación simultánea a Dios — de quien era Pensamiento—

Ce texte est en effet très intéressant, mais le système qu'il nous révèle est bien éloigné de la théologie chrétienne de la Trinité : ce Dieu solitaire veut avoir quelqu'un à aimer, et il engendre la première Dyade, l'Intelligence et la Vérité ; ces deux premiers Éons enfanteront à leur tour Logos et Zoè ... et la vie divine continue à se propager par la Décade et la Dodécade. Au principe de tous ces développements, il y a une délibération et une décision libre de Dieu ; tout cela se comprend bien dans un système où la vie divine se propage en se dégradant ; mais c'est contradictoire de la Trinité divine, immanente, nécessaire et où tout est, au même titre, parfait et divin. On retrouve chez Irénée cette conception de Dieu produisant par bonté ; mais il ne s'agit pas alors de la génération du Verbe ; il s'agit de la création de l'homme : IV, 14, 1 (1010) : « Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia ». - Prescindiendo del esquema eónico, que ciertamente no entra en la primera teología cristiana, lo demás tiene un significado más plausible del que descubre el P. L. y más cercano a la mentalidad de s. Ireneo. Aun aquí la fecundidad divina no actúa « ab aeterno » hacia fuera ; sino que el anónimo valentiniano de s. Hipólito, a diferencia de Tolomeo, ha operado en su mecanismo a base del Amor, y no a base del Conocimiento, adoptando una forma mítica, que a primera vista parece contradictoria : una fecundidad eterna sin actuarse *ab aeterno* : cf. tamen lo dicho arriba p. 186 ss.

[9] Cf. Sagnard, *Gnose* 299 n. 4.

y a las creaturas — sobre las cuales versaba — Ennoia juntaba los dos aspectos, eterno y temporal, que mejor podían justificar el tránsito de Dios al tiempo. Pero ¿ cómo dió el salto de la Ennoia al Nous : del Pensamiento incomprensible e incircunscrito, al Pensamiento comprensible y definido ?

> Un buen día pensó (καὶ ἐννοηθῆναί ποτε) este Bythos sacar de su interior a un Principio de todas las cosas, y aquesta *probole* que pensaba (Dios) emitir la depositó a modo de semilla en la Sige que convivía con El, como en el seno (de una mujer). Habiendo ella recibido (en su seno) dicha semilla y héchose grávida, dió a luz un Nous, semejante e igual al emitente, y único capaz de (comprender) la Magnitud del Padre (= Propator)[10].

Dios deposita en el Pensamiento (Ennoia) una simiente (σπέρμα) provocando la emisión : por un medio análogo al que determina la concepción y parto de una mujer[11]. Análoga orquestación insinúan unas líneas de *Excerpta ex Theodoto*[12].

---

[10] Iren. I, 1, 1.

[11] Algunos paralelos paganos pueden verse en Bréhier, *Idées* 120.

[12] *ET* 29-30, 2 donde sin hacer mención del *sperma* se insinúa con suficiencia el mito teológico matrimonial entre el Abismo y el Silencio. « El Silencio (ἡ Σιγή) — dicen — Madre como es de todos cuantos han sido emitidos por el Abismo (βάθος), por cuanto no tenía (= no podía) decir nada sobre el Inefable guardó silencio (σεσίγηκεν), por cuanto comprendió lo pregonó Incomprensible ... El Padre siendo por naturaleza firme y no comunicable (στερεὸς ὢν τῇ φύσει ... καὶ ἀνένδοτος) — dice Teodoto — se dió a Sí propio (como un don) comunicable, por simpatía, a fin que el Silencio (ἡ Σιγή) comprendiese esto (a saber : que no obstante su natural incomunicabilidad se quería dar en don a otros) ». Clemente no entendió el significado hondo de estas líneas. Y algunos perfiles importantes se le escaparon también al P. Sagnard. El valentiniano comienza por asentar que *naturalmente* Dios es incomprensible e inefable. Su vida natural se encierra en el Silencio eterno (σεσίγηκεν). Pero Dios desea darse en don (ἐνδόσιμον) para llamar a otros a su conocimiento y comprensión. Y de « Incomprensible » pasa a « Comprensible » : de ἀνένδοτος a ἐνδόσιμος. Como acto inicial de su condescendencia o simpatía (ὁ γὰρ συνέπαθεν) se entrega a *Sige* como esposo a esposa, y le participa sus designios de comunicarse a otros. *Sige*, que al principio había entendido la natural incomprensibilidad de su marido, entiende también ahora su condescendencia, su πάθος — como le llama con manifiesta impropiedad Clemente —. El drama queda con esto iniciado. La condescendencia libérrima de Dios bastará a colmar en su día el πάθος de los Eones : el deseo de contemplar y ver al Invisible e Incomprensible (cf. Iren I, 2, 1 ss.). Lo que en los Eones es desordenado y πάθος,

Perfiles tan impropios al parecer de la Divinidad tienen un significado hondísimo ; nos le descubre una de las variantes valentinianas registradas por s. Ireneo, la escuela de los que el Santo denomina « scientiores », aláteres y discípulos privilegiados de Tolomeo. Según ella, la simiente depositada por Dios en su Pensamiento (ἐν τῇ ἐννοίᾳ) para fecundarlo y provocar el origen del Nous es el Thelema, acto libre y gratuito de su Voluntad. Bythos *quiso* libremente dar cuerpo a su Pensamiento, manifestándole al exterior. Eso bastó para que unidos el Pensaminto interno e incircunscrito (Ennoia) y la Voluntad (Thelema) determinaran como dos comprincipios — femenino y masculino — la emisión del Nous, en quien la Idea inmanente de Dios se circunscribió e hizo asequible.

A tal conclusión lleva la exegesis espontánea de las siguientes líneas de s. Ireneo :

> Los más sabios entre los de Tolomeo [13] enseñan que el Bythos aquel tenía dos cónyuges, a las cuales llaman asimismo disposiciones (διαθέσεις), Ennoia y Thelesis [14]. Primero en efecto pensó (ἐνενοήθη) [15] — según dicen — emitir, y luego quiso (ἠθέλησε). Por eso también cuando estas dos disposiciones o virtudes (τῶν δύο διαθέσεων... ἢ καὶ δυνάμεων) [16], la Ennoia y la Thelesis [17], vinieron a unirse [18], tuvo lugar la emisión del Unigénito y de la Verdad (unidos también ellos) en syzygía. Los cuales procedieron [19] tipos e imágenes visibles de las dos dispo-

porque representa un ansia indebida — el conocimiento de Dios intuitivo no les corresponde naturalmente — Dios lo eliminará y enderezará (cf. *ET* 30, 2 διόρθωσις) por condescendencia y misericordia. Cf. *EV* p. 18, 14 s.

[13] Para las variantes de esta primera cláusula en s. Ireneo, s. Hipólito y s. Epifanio cf. Sagnard, *Gnose* 221 s.

[14] Nótese la forma abstracta y femenina de ambas. En s. Epifanio figura *Thelema* en lugar de *Thelesis*. En Iren. lat. e Hipólito, *Thelesis*, que hace mejor sentido, por el género femenino propio de una cónyuge del Bythos, y por concebirse a manera de disposición (διάθεσις) de Dios, igual que Ennoia.

[15] Expresión usada dos veces en Iren I, 1, 1 : cf. Iren I, 12, 1 = Hippol. *Ref* VI, 38, 5 : πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη τι προβαλεῖν, ἔπειτα ἠθέλησε. Véase Pohlenz, *Klemens* 147 n. 1.

[16] El tecnicismo de ambos términos, de suma importancia, delata su causalidad conjunta en la generación del Nous.

[17] Esta vez también s. Epifanio adopta la forma *Thelesis*.

[18] Lit. « mezclarse una con otra ».

[19] Lit. « salieron siendo de verdad ».

> siciones invisibles del Padre. El Nous imagen del Thelema [20], la Verdad imagen de la Ennoia. Y por eso mismo el masculino (Nous) vino a nacer imagen del adventicio Thelema, mientras el femenino (Aletheia) imagen de la ingénita Ennoia. El Thelema (era adventicio) pues vino a ser a modo de Dynamis (δύναμις) de la Ennoia. La Ennoia efectivamente pensaba (ἐνενόει) siempre [21] en la emisión ; mas no podía por sí sola emitir lo que pensaba. Empero al sobrevenir (ὅτε... ἐπεγένετο) la Dynamis del *Thelema*, entonces emitió lo que (ab aeterno) estaba pensando [22].

Es una página densa, paralela a la inicial de s. Ireneo (*adv. haer.* I, 1, 1 initio). El pensamiento, idéntico en absoluto, aunque desarrollado con un tecnicismo filosófico sensiblemente superior. En lugar de representar el origen del Nous como fruto de una fecundación directa del Pensamiento divino por el propio Dios (Bythos-Ennoia), el autor valentiniano ha preferido dejar al Bythos en su altura y trascendencia, para operar directamente con dos virtudes o disposiciones suyas, responsables inmediatas de la Primera Emisión.

Una mentalidad poco hecha al lenguaje gnóstico tropezará con varios elementos desconcertantes que conviene eliminar. Aparecen primeramente dos disposiciones o virtudes, a modo de cónyuges simultáneas del Dios Supremo : *Ennoia*, virtud mental del Bythos ; y *Thelesis*, disposición volitiva, al parecer, del propio Bythos [23]. El Bythos, fecundado por ambas disposiciones, daría a luz a Nous/Aletheia.

---

[20] Nótese el cambio de género, de Thelesis a Thelema, atestiguado por todas las fuentes.

[21] Según Iren I, 1, 1 era coeterna con el Bythos (συνυπάρχειν δ' αὐτῷ ... Ἔννοιαν) : cf. si lubet Athenag. *Supplic.* 24 (Schw. 32, 1 : véase el Index ad v. συνυπάρχειν ibid. p. 135 y los lugares citados por Geffcken, *Zwei griech.* 215 n. 3).

[22] Iren. I, 12, 1 = Hippol. *Ref* VI, 38, 5 ss. (169, 13 ss.) = Epiph. *Panar.* 33, 1, 2 ss. (I p. 448, 8 ss.). - Sagnard, *Gnose* 221 ss.

[23] De la Thelesis conservamos varias definiciones, atribuídas a escritores eclesiásticos. Entre las mencionadas sólo por s. Máximo Conf. como de Clemente Alejandrino, figuran las siguientes : « *Thelesis* es una virtud natural que apetece lo conforme a naturaleza. Una apetencia natural correlativa a la naturaleza del ser racional. Un movimiento libre natural de la mente autónoma ; un intelecto que se mueve por propia elección en torno a algo » (Max. Conf. *tom. dogm. ad Marinum* ed. Combefis II. 152). Según

Hasta aquí todo parece claro en el mito, aunque no diga mucho aún a la teología de la primera procesión. Vienen al punto las anomalías. Sin previo aviso Thelesis se convierte en Thelema, y de cónyuge femenina inmediata del Bythos, pasa a ejemplar masculino, invisible, del visible Nous; para ello se convierte en dynamis o disposición masculina inmediata de Ennoia. Si Nous/Aletheia, conjuntamente emitidos, han de representar ambos sexos, a imagen de las dos disposiciones de Bythos, una de éstas habrá de hacerse masculina para justificar la imagen de Dios, que es el Nous. De ahí la correlación :

Thelema/Ennoia
Nous/Aletheia.

Donde Thelema/Ennoia son disposiciones invisibles del Bythos. Nous/Aletheia sus imágenes visibles (= asequibles) : Nous imagen visible del Thelema ; Aletheia imagen visible de la Ennoia.

Tal esquema, distinto al parecer del primero sobre que operaba Tolomeo [24], y del segundo con que iniciaban los discípulos de Tolomeo [25], descubre un fénomeno de suma trascendencia. No fué directa e inmediatamente el Dios Supremo quien se unió a Ennoia, para dar a luz Nous/Aletheia, sino que fecundó a Ennoia mediante el Thelema, quedando El en su primera sublimidad e inalterada paz.

---

el mismo s. Máximo (*disp. c. Pyrrho* ed. Combefis II. 176), s. Atanasio citaría una noción clementina (de *Strom.* VI) de Thelesis : « mente apetitiva », y otra de Boulesis : « apetito conforme a razón o la thelesis relativa a algo » : ambas incontrolables (cf. si lubet *Strom* IV, 117). A propósito de las definiciones clementinas de θέλησις, recogidas por s. Máximo, véase Pohlenz (*Klemens* 148) : « Bekannt war diesem (Clemente Al.) natürlich die stoische Lehre, dass die βούλησις als εὔλογος ὄρεξις eine εὐπάθεια sei (SVF III 431 ff.), schwerlich dagegen die dem älteren Sprachgebrauch überhaupt fremde θέλησις, die nur SVF III 173 im Abriss des Stobaios nebenbei als ἑκούσιος βούλησις bestimmt wird ». Sobre la distinción entre βούλησις y θέλησις el mismo Pohlenz o. c. 148 s. (a propósito de *Str.* IV, 117, 5). — Análogas definiciones de θέλησις figuran como de s. Ireneo en el propio s. Máximo (ed. Combefis II. 152 = frgm. V. Stieren I. 828 = Harvey II. 477) : cf. si lubet Benz, *M. Victorinus* 328. El término, *hapax legomenon* en el NT (*Hebr.* 2, 4), había de tener singular importancia en las controversias monotelíticas.

[24] En Iren I, 1, 1 : Bythos/Ennoia ; Nous/Aletheia.

[25] En Iren I, 12, 1 initio :

Bythos { Ennoia
Thelesis

Por otra parte, la unión del Thelema con Ennoia tuvo lugar « ante tempus », no ab aeterno : lo prueba la índole adventicia del Thelema y la ingénita de Ennoia. Como principio masculino actúa el Thelema no-eterno, fecundando a la eterna Ennoia. Sólo « ante tempus » pudo según eso consumarse el matrimonio (συνέλευσις) de que nació el Unigénito, no obstante la eternidad del Pensamiento divino.

Tal circunstancia ratifica lo dicho en Iren I, 1, 1 mediante el mito de la simiente depositada *una vez* (ποτέ) por Dios en el Pensamiento, como en el seno de una mujer: el *Thelema* libremente inseminado en la *Ennoia* para provocar la emisión del Nous [26].

No basta el Pensamiento divino para emitir al Unigénito. De lo contrario, siendo eterno y necesario, emitiría eterna y necesariamente al Nous. Ha de intervenir la Voluntad (θέλημα) libre [27] para determinar la emisión del Unigénito.

Ahora se entiende el artificioso cambio de género entre *Thelesis* femenina y *Thelema* masculino. Aquélla es la *voluntad-disposición* (διάθεσις, θέλησις), accidental y adventicia, concebida como una dynamis análoga a la disposición esencial y eterna (Ennoia) del Bythos. Como instrumento del Bythos, actúa a manera de simiente masculina (σπέρμα) sobre Ennoia, y se torna *Thelema*, sin dejar de ser disposición paterna [28]. Fundamentalmente el

---

[26] A diferencia de los σπέρματα que por Voluntad de Dios habrán de fecundar más tarde al mundo (los διαφέροντα σπέρματα : cf. K. Müller, *Beiträge* 198 y Lieske, *Logosmystik* 34 n. 6) el σπέρμα de que ahora hablamos contiene la *Simiente Universal*, de que participarán en su día las particulares : la Voluntad divina, cristalizada en el *Unigénito*, a cuya imitación vendrán luego los que en exegesis típicamente valentiniana de *Ioh* 1, 13 « non ex sanguinibus, neque *ex Voluntate* carnis, neque *ex Voluntate* viri, sed *ex Deo nati sunt* » : cf. F. M. Braun, « Qui ex Deo natus est » Mélanges Goguel 16 ss. ; véase Schaeder, *Studien* 314. - Una contraposición análoga, probablemente implícita entre los valentinianos, es la del Logos universal del mundo, concebido como Semilla universal de Dios, y los σπερματικοὶ λόγοι inherentes a los particulares : cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 140 ss.

[27] Como dirían más tarde, el θέλημα γνωμικόν no el θέλημα φυσικόν : cf. si lubet Max. *Syll. de volunt.* fragm. PG 91, 280 A : *Doctrina PP de Incarnatione* ed. Diekamp 261, 28 ss.

[28] En CH X, 2 se pasa también de la ἐνέργεια divina, la Thelesis, al substrato divino (= τὸ θέλειν : Nock-Fest. I. 113, 11 s.) o τὸ ἀγαθὸν θέλημα (ibid. I. 114, 4). - Análogos cambios tienen lugar de un tratado hermético a otro : cf. CH IV, 1 θέλησις ; CH V, 1 θέλημα. La Voluntad divina,

tema Iren I, 12, 1 y el inicial (Iren I, 1, 1) coinciden: sólo varía la orquestación.

Iren I, 12, 1 tiene además una ventaja significativa sobre cualquier otro tema: la de subrayar la gratuidad y no-eternidad del Unigénito, nacido de una voluntad libre y no-eterna del Bythos. Juntamente esclarece la íntima filosofía de la primera emisión de Eones: explicando por qué el Unigénito viene a ser imagen visible del Invisible Dios. El Nous «semejante e igual al emitente»[29] es por su misma *probole* imagen y tipo visible del Bythos, en los dos aspectos volitivo y mental. Imagen visible de la Voluntad inenarrable (θέλημα) de Dios, en cuanto refleja en Sí, haciéndolos asequibles, los designios divinos; y del Pensamiento (ἔννοια), por manifestar en una Verdad asequible la Mente sublime de Dios. Mediante el conocimiento del Nous llegamos a conocer lo visible del invisible, en su aspecto volitivo e intelectivo[30].

Aun cuando el Thelema no aparezca expresamente en la mayoría de los documentos valentinianos, no quiere eso decir que la emisión primera de Dios haya sido fruto de sola Ennoia. El epíteto *Charis*, que algunos le dan, denuncia en el Pensamiento divino un algo gratuito, la voluntad *positiva* de Dios en orden a su manifestación. Silenciado como figura mítica, el Thelema interviene implícitamente, a veces bajo la forma verbal de ἐθέλησε, sin distinción de sectas.

---

como advierte Festugière (I. 116 n. 4), dévient una hypostase féminine I 8 (βουλή ...), mâle XIII 2, 4, 19-20 (θέλημα), principe générateur qui sème dans l'âme humaine la semence de l'« homme nouveau » (XIII 2). Pero en los tratados herméticos no siempre se discrimina la voluntad natural de la libre.

[29] ὅμοιός τε καὶ ἴσος τῷ προβαλόντι (Iren I, 1, 1). La frase resulta significativa, como lo vió muy bien Massuet, *Dissert.* I c. 56 s. aunque a mi ver la sobreestiman los partidarios de limitar la consubstancialidad a las relaciones entre Dios y el Nous.

[30] Aquí arranca el fundamento de la cristología (= soteriología): « Pero Heracleón, por estas palabras (*Ioh* 4, 34): *Mi manjar es hacer la voluntad del que me envió*, dice que el Salvador expone a los discípulos cómo era esto lo que buscaba con la mujer (= Samaritana), llamando su alimento a la Voluntad del Padre (τὸ θέλημα τοῦ πατρός). Tal era en efecto su alimento, su descanso y fuerza. La Voluntad del Padre era, según decía, el que los hombres conocieran al Padre y se salvaran. Esta era la labor del Salvador, para la cual fué mandado a Samaría, es decir, al mundo »: fragm. 31 Origen. *in Ioh* XIII, 38 Pr. 263, 14 ss. - La Voluntad salvífica que motiva la venida del Salvador al mundo, es una proyección del fin pretendido por Dios al emitir al Unigénito. Cf. *Evang. Verit.* 37, 19 s.

Elocuente a ese respecto una carta valentiniana conservada por s. Epifanio :

> ... Según pues iba diciendo, la incorruptible (Ennoia) deseosa de romper eternos vínculos (αἰώνια βουληθεῖσα δεσμὰ ῥῆξαι) [31] ablandó [32] a la Magnitud (τὸ μέγεθος) [33]

---

[31] Los « eternos vínculos » significan posiblemente la prohibición (mítica), impuesta a Ennoia (= Sige) por Bythos, de no engendrar *ab aeterno* ; reservando para el tiempo (resp. *ante tempus*) la generación del *Anthropos*. De tal prohibición no hay memoria expresa en los documentos escritos. Sí de una análoga, impuesta al Nous Unigénito, de no revelar enseguida de nacido a los Eones del Pleroma, los tesoros escondidos en el Bythos : « Solus autem Nus secundum eos delectabatur videns Patrem (= Bython), et Magnitudinem Immensam eius considerans exsultabat et excogitabat (διενοεῖτο) reliquis quoque Aeonibus participare Magnitudinem Patris : quantus et quam magnus exsisteret, et quemadmodum erat sine initio et incapabilis, et incomprehensibilis ad videndum. Continuit autem eum Sige *voluntate Patris* (κατέσχε δὲ αὐτὸν ἡ σιγὴ βουλήσει τοῦ πατρός), quoniam vellet omnes hos in intellectum et desiderium exquisitionis Patris sui adducere » Iren. I, 2, 1. - Por ley de paralelismo, cabe muy bien afirmar : la misma intención que tuvo el Nous, luego de constituído el Pleroma, de comunicar a todos sus Eones el conocimiento y Amor (ἔννοιαν καὶ πόθον) que sentía él por privilegio, hacia el Dios Supremo, la misma tenía ab aeterno Ennoia, de comunicar a otros el Conocimiento que personalmente poseía de su Marido. Pero también entonces se atravesaba la voluntad del Padre (βουλήσει τοῦ πατρός) para reprimir sus deseos, hasta tanto El lo determinase ; la determinación tuvo lugar *ante tempus*. Tales son, *salvo meliori*, los « eternos vínculos » (αἰώνια δεσμά) que retenían a Ennoia, y de los cuales quiso librarse, para unirse con Dios, y engendrar al Anthropos, comunicándole a El, y por su medio a los demás, los tesoros que *ab aeterno* deseaba dar a conocer. - El simbolismo de los « eternos vínculos » se deja captar fácilmente ; por su medio enseña el autor de la carta, lo que los « sabiondos » de Tolomeo significaban con la frase : « Porque la Ennoia estaba siempre pensando en la emisión (τὴν προβολήν) ; mas no podía por sí sola emitir lo que pensaba » (Iren I, 12, 1) hasta que lo determinase la voluntad de Dios. Grabe (apud Stieren II. 543) relaciona muy bien Iren I, 2, 1 con *ET* 29. Indirectamente este último pasaje explica el significado de los αἰώνια δεσμά. Los « eternos vínculos » son aquí la antítesis de los « vínculos terrenos » que impiden el vuelo del alma hacia Dios, y aparecen tan frecuentemente en la literatura de los siglos primeros : cf. si lubet s. Greg. Nazianc. *Epist.* 32 P. 29 A ; *ep.* 195 P. 160 D ; *Orat.* 7, 21 P. 213 B ; Sinesio, *Hymn.* I v. 384 = 733. v. 554 ; II v. 288 ; mis *Estud. Val.* V. 157 n. 69 ; Schlier, *Ignatius* 153 ss. ; Festugière RHT I² p. 270 c. 13 ; Plot. *Enn.* II, 9, 7, 11 (cf. Schmidt, *Plotin* 55 n. 5). Una frase externamente análoga figura en *Acta Andreae* c. 6 (Bonnet II/1 p. 41, 4): τὰ πάντα

para que apeteciera descansar en ella (ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ)[34]. Ella por su parte, unida con El dió a luz (ἀνέδειξε)[35] al Padre de la Verdad[36], a quien los perfectos han denominado con propiedad Anthropos (ἄνθρωπος), por ser antítipo del Ingénito supraexistente (ἀντίτυπος τοῦ προόντος ἀγεννήτου)[37]. Después de esto, Sige habiendo sacado a luz junto con el Anthropos (una) unidad física de Luz[38] manifiesta (ἀναδείκνυσι)[39] a la

---

διαρρήξας δεσμά... : cf. Flamion, *Actes André* 160 s.; Festugière, RHT IV. 229 s. Véase también CH VII, 2 (Nock-Fest. 81, 18); Scott, *Hermetica* IV. p. 80 ss. 91 s.; Völker, *Philo* 74 s. Aunque sin el término δεσμά una idea complementaria (un dios cerrado sobre sí para no darse a conocer, ni siquiera a su propio Nous) aparece en *Kore Kosmou* §§ 3-5 (Festug. - Nock 2, 6 ss.): cf. Kroll. *Lehren* 144; y entre los Oráculos Caldaicos (ed. Jackson, *Zoroaster* p. 262 vv. 24 s.) en dos versos comentados por Pselo, *Expositio* PG 122, 1144 AB. - Es también interesante un pasaje de *Sophia Jesu Christi* ed. Till 103 (247) 16 ss.

[32] Lit. « afeminó » ἐθήλυνε.

[33] *El Bythos*, como en Iren I, 2, 1 « Magnitudinem Patris ». El término en sí tiene un sentido más genérico: cf. Bornkamm, *Mythos* 94 n. 3 y sobre todo K. Holl en Epif. *Panar.* t. I p. 390, 6; *Evang. Ver.* 42, 14.

[34] Lit. « por apetencia de su descanso de El ». El sentido último: « persuadió al Padre a que engendrara de ella » para comunicarse a los demás, rompiendo el silencio o infecundidad que ab aeterno tenía. La idea de un Dios *afeminado*, como condición previa de su maternidad, aparece asimismo en Clemente Al. « *Quis dives salvetur* » c. 37 initio: cf. infra p. 324. Adopta aquí un sentido matrimonial, distinto del que tenía corrientemente entre los Gnósticos, sobre todo ortodoxos: cf. Bornkamm, *Mythos* 34; Schmidt, *Epla. Apostol.* 278 ss.

[35] Cf. Heracleón *fragm.* 2. Un término análogo, en s. Hipólito: cf. p. 476.

[36] Cf. *Acta Thomae* 7 (B. 110, 20); Waldschmidt-Lenz, *Stellung* 105 H. 46 b: cf. Bornkamm, *Mythos* 88 s. - 2. *Clem.* 3, 1; *Evangelium Veritatis* 16, 33; *Oda Salom.* 41, 9.

[37] Nótese la etimología de ἄνθρωπος = ἀντι - του - προόντος; desconcertante, pero en consonancia con las modas literarias estoicas. Cf. Zeller *Philosophie* III/1 p. 337 ss. - Véase en cambio la etimología del mismo término ἄνθρωπος que presenta Platón, *Cratilo* 399 C asimilada más tarde por s. Ambrosio, *Exaëmer.* VI, 8, 46 (CSEL XXXII/1 p. 237, 5 ss.).

[38] Quiere decir con arreglo a la ideología valentiniana, para quien los Eones nacen por pares (κατὰ συζυγίαν), que a causa de la comunión de Sige con Bythos al engendrar Este al Anthropos, Sige — a título de principio femenino — contribuyó al nacimiento del Anthropos dándole aquella propiedad o disposición física que va siempre unida a los Eones (= Luces φῶτα), cuando la generación es perfecta. Y que en nuestro caso, contribuyó dándole al Anthropos, como propiedad física indisoluble, la Verdad (τὴν

Verdad. Era empero su abrazo (αὐτῶν ἡ συνέλευσις) [40] el Querer (τὸ θέλειν) [41]. Los perfectos la denominaron con propiedad Aletheia, porque era en verdad (ἀληθῶς) semejante a su propia madre Sige, tal como la había deseado Sige misma (a saber) que la participación de Luces (φώτων = αἰώνων), masculina y femenina, fuera igual, a fin que por su medio se manifestara la (Verdad ?) [42] inherente a ellos, a cuantos se multiplicasen a partir de ellos (ἐξ αὐτῶν) [43] convirtiéndose en luces sensibles (εἰς αἰσθητικὰ φῶτα) [44].

Sigue por el estilo la multiplicación κατὰ συζυγίαν de los demás Eones. También el matrimonio Logos/Zoe se identifica con el Querer (τὸ θέλημα) :

A continuación Logos y Zoe por imitar también ellos el don de la alabaza (τὸ τῆς αἰνέσεως ... δώρημα) [45] se

---

ἀλήθειαν) : cf. Schlier, *Ignatius* 99 ss. con la contraposición entre la ἑνότης y el μερισμός. Cf. además Koch, *ps. Dionysius* 152 ss. 156. 170. Véase si place Damascio, *Dubit. et Solut.* c. 89 s. ed. Ruelle I. 220 s. - Para la ἑνότης valentiniana cf. Iren. I, 11, 3 ; II, 12, 3 ; *ET* 35, 2 ; *Evang. Verit.* 23, 15 ; 25, 6.

[39] En el sentido de « engendra », como arriba.

[40] Por el contexto no el abrazo de Anthropos/Aletheia, sino el de *Bythos/Ennoia* o *Megethos/Sige* : unión matrimonial de que nace el par *Anthropos/Aletheia*, como efecto del querer divino (τὸ θέλειν), que por convicción de Ennoia se aviene a engendrar.

[41] Equivale a τὸ θέλημα; la misma carta, que anotamos, lo dirá a propósito de una unión similar, líneas más tarde : *haer.* 31, 5, 9 (I. 392, 12 s.) en frase paralela : ἦν δὲ ἡ κοινωνία αὐτῶν τὸ θέλημα.

[42] Holl conjetura <ἕνωσις> φανερωθῇ : sin verdadera necesidad.

[43] A partir de Anthropos/Aletheia.

[44] Apud Epiph. *Pan* 31, 5, 5 s. Holl I. 391, 4 ss. - Esta última idea : el Pensamiento divino al engendrar al Anthropos quiso manifestar por su medio la Verdad a cuantos hombres nacieran después por obra del Anthropos. Más claro : Dios al engendrar al Unigénito trató de darse a conocer por su medio al mundo, en su Verdad. Idea repetidísima por gnósticos y no gnósticos ; pero enrevesadamente escondida en el mito, que vamos anotando.

[45] Holl (I. 392, 12) lee ἑνώσεως en lugar del αἰνέσεως de los códices VM, que hace perfecto sentido : cf. Iren I, 1, 2 initio : « Hos autem Aeonas, in gloriam Patris (εἰς δόξαν τοῦ πατρός) emissos, volentes et ipsos de suo clarificare (δοξάσαι) Patrem, emisisse emissiones in coniugatione ; Logon quidem et Zoen, posteaquam emissus est Homo et Ecclesia, alteros decem

unieron entre sí — su comunión empero era el Querer (ἡ κοινωνία αὐτῶν τὸ θέλημα) [46] — y al abrazarse dieron a luz una Década de προύνικοι, asimismo andróginos [47].

Aeonas (emisisse), quorum nomina dicunt haec... ». El τῆς αἰνέσεως δώρημα responde a la glorificación (δόξα, δοξάσαι) y alabanza dada primeramente por los Eones superiores al Padre, y a su imitación también por Logos/Zoe, en gratitud al Padre. Fruto de esta alabanza es la emisión de nuevos Eones : cf. Iren I, 2, 6 ; 14, 7 in fine y 8 donde mediante dos citas del Salmista (*Ps.* 18, 1 y 8, 3) se identifican αἶνος = δόξα. Véase más en general Kroll, *Lehren* 330 ss. ; Kretschmar, *Trinität* 177 ss.

[46] Cf. Epiph. *Pan* 31, 6, 9 Holl I. 395, 5 s. - Hay un contraste evidente entre la comunión por voluntad y la carnal : igual que en *Acta Thomae* 88 (Bonnet 203, 13 ss.) : οὔτε ἡ κοινωνία ἡ ῥυπαρὰ ἡ πρὸς τὸν ἄνδρα σου αὕτη ὀνήσει σε στερηθεῖσαν ἀπὸ τῆς κοινωνίας τῆς ἀληθινῆς 124 (233, 13 ss.). Cf. Bornkamm, *Mythos* 77 s.

[47] Epiph. *Pan.* 31, 5, 9 Holl I. 392, 11 ss. Para el significado de προΰνικος Wolfson (*Philosophy* I. 514) remite en nota a M. P. Nilsson, *Sophia-Prunikos*, Eranos 45 (1947) 169-172 donde traduce προΰνικος mediante « portador » o « portadora » : la diosa que desde el mundo suprasensible lleva algo al material (cf. también Chadwick, *Origen Contra Celsum* 350 n. 1). - S. Epifanio, inspirado quizás en s. Hipólito (*Ref* VI, 19, 3 W 146, 3 s.) le había dado un sentido peyorativo, como si equivaliera a *Pornikos* : *Panar.* II 54, 3 aparato (Holl GCS vol. I p. 240) ; Carcopino, *Basilique* 357 n. 1. Mas como ya lo notó Petau (*Animadversiones ad Epiph.* p. 43), siguiendo a Hesiquio, el verdadero sentido parece ser el de « mensajero » o « legado ». A. Neander, *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818 p. 257 torna sobre la explicación de s. Epifanio, a la que completa, dando un alcance cósmico a la πορνεία de Achamoth, en su unión con ὕλη. A. Stieren (*Iren. Opera* I p. 262 n. 1) trascribe la página de Neander, haciéndola suya. En el mismo sentido, y con gran copia de razones, se significa Giraud, *Ophitae* 176-178. G. Salmon, art. *Prunikos* en Dict. of Chr. Biogr. IV p. 505 s. es más cauto. Lipsius (art. *Sophia* I ibid. 713), siguiendo a Möller, *Gesch. d. Kosmologie* 270 ss. ve en el nombre de Prounikos una alusión a los conatos de Sophia por atraer (= solicitar obsc. ?) nuevamente la simiente de la luz, perdida en el mundo : en la línea de s. Epifanio. Jonas (*Gnosis* I. 360 n. 2) vuelve a lo mismo, sin advertir lo enseñado ya por de Beausobre (*Hist. Man.* II. 326) : « Mais je ne sai si quelqu'autre a observé, que c'est un mot Hébreu, ou Syriaque ; auquel les Hérétiques donnoient une terminaison Grecque. Prunicos est Parunka, ou Parvanka, qui signifie Nuncius, Legatus, Tabellarius ... Prunicos n'a rien d'obscène. Il désigne une Vertu Divine, qui a été envoyée du Ciel dans la Matière, pour la régir et la dompter » : véanse ibid. algunos testimonios antiguos. Siguiendo a Hesiquio, y fuera de todo prejuicio de mitología gnóstica, Lobeck (*Aglaophamus* 1325 nota z) traduce προυνείκους

Salta a la vista la analogía del mito anterior con el de Tolomeo. Su versión doctrinal es prácticamente la misma. El Pensamiento (= Ennoia) se manifiesta impotente, como puro principio femenino, para dar a conocer a Dios. Ha de obligarle a que rompa de una vez las trabas que ab aeterno, por singular designio suyo, impedían la manifestación de sus tesoros a los demás.

El dramatismo de la escena se resuelve en un abrazo (συνέλευσις, κοινωνία) entre Dios y el Pensamiento, consumado por la Voluntad (τὸ θέλειν : τὸ θέλημα). El valentiniano llama al abrazo *el Querer, la Voluntad*. La consumación del matrimonio está fundado en la Voluntad divina. Aquí el Anthropos por un cambio meramente externo de terminología sustituye al Nous. Uno y otro son imagen (resp. antítipo) del Ingénito Supraexistente Dios. Uno y otro se ordenan, en virtud de su generación, a manifestar a los hombres los tesoros que ab aeterno se descubrían sólo al Pensamiento de Dios.

El Pensamiento, como tal, no se basta a engendrar al Hijo, ni a instaurar la economía de la salud. Ha de sobrevenir *el Querer* divino que úna entre sí a Dios y al Pensamiento, en acto fecundo volitivo.

* * *

El estudio del *Apokryphon Johannis* nos llevaría a una conclusión parecida. El anónimo concibe a Dios como un Eón imperecedero, que tiene por substrato (fenenino) el Espíritu Virginal (παρθενικὸν πνεῦμα), por nombre Barbelo. Dios y Barbelo hacen una díada « sui generis » con vida de reposo y silencio absolutos [48]; dualidad análoga a la existente entre la Luz y la Nube luminosa que derrama en torno a sí.

El drama se inició poco más o menos como en otras familias gnósticas. Un buen día quiso Dios [49] darse a conocer a otros, primero a los Eones y luego a los demás mundos. Para ello disponía únicamente de Barbelo, de aquella luz o espíritu Virginal que constituía su propio substrato. A tal efecto, hizo de Barbelo su

---

por « forenses geruli ». K. Kessler, *Mani* I. 160 n. 2 coincide con de Beausobre. Derivado del Perunekâ siríaco, denotaría el « intermediario ». En nuestro caso la Década de προύνικοι o *intermediarios*.

[48] Cf. *Apokr. Joh.* 26, 6 ss. = *Iren* I, 29, 1.

[49] El elemento volitivo, no recogido por el *Apokryphon* « expressis verbis » lo da muy bien s. Ireneo I, 29, 1 : *Voluisse* autem hunc (= Aeonem nunquam senescentem) manifestare se ipsi Barbeloni. Cf. *Apokr. Joh.* 26, 19 ss.

Pensamiento (= Ennoia), reflejándose a Sí propio en ella. En otras palabras, configuró su Espíritu mediante el Pensamiento, haciendo del hasta entonces informe espíritu virginal o Barbelo, un Espíritu Ennoia, que reflejara en Imagen el pensamiento impersonal, inmanente *ab aeterno* en Dios [50].

Nuevo paso. Una vez configurada Ennoia, adquirió consistencia y se manifestó a Dios como Pensamiento personal activo, distinto de El : Imagen (personal) del Invisible Dios : Barbelo personal, que al individuarse queda constituída en Primer Anthropos.

El anónimo no menciona expresamente a la Voluntad de Dios para explicar semejante fenómeno ; mas como el drama tuvo lugar libremente, no por necesidad alguna esencial e inmanente a Dios, pudo s. Ireneo representarla en forma verbal, diciendo que *quiso* (Dios) *manifestarse* a Barbelo, dentro de un esquema análogo al valentiniano :

ab aeterno Eón Incorruptible/Barbelo Informe (impersonal)
non ab aet. Eón Incorruptible/Barb. Formada (personal) = Ennoia

» » » *Thelema Aeonis* —— *Barb. Form.* = Pronoia = Ennoia
↓
Primer Anthropos
(Nous)

A esta luz léase *Apokryphon Johannis* 27, 1 ss. según la ed. de Till :

> Er erkannte (νοεῖν) sein eigenes Bild (εἰκών), als er es sah im reinen (καθαρόν) Lichtwasser, das ihm umgab. Und seine ἔννοια wurde wirksam (und) trat in Erscheinung. Sie trat vor ihm hin aus dem Glanze (λαμπηδών) des Lichtes, das ist die Kraft vor dem All, die in Erscheinung trat, das ist die vollkommene πρόνοια des Alls, das Licht, das Ebenbild des Lichtes, das Abbild (εἰκών) des Unsichtbaren. Sie ist die vollkommene (τελεία) Kraft, die Barbelo, der vollkommene Aeon (αἰών) der Herrlichkeit. Sie preist ihn, weil sie durch ihn in Erscheinung trat, und sie erkennt (νοεῖν) ihn. Sie ist die erste ἔννοια, sein Abbild (εἰκών), sie wurde zu einem ersten

[50] *Apokr.* 27, 1 ss. : Er erkannte (νοεῖν) sein eigenes Bild (εἰκών), als er es sah im reinen (καθαρόν) Lichtwasser, das ihm umgab.

Menschen, das ist der jungfräuliche (παρθενικόν) Geist (πνεῦμα), der Drei-Mann [51], der mit den drei Kräften, den drei... und den drei Zeugungen; der Aeon (αἰών), der nicht altert, der männlich-weibliche, der aus seiner πρόνοια hervorging.

Una de las variantes más significativas respecto a Tolomeo, se halla quizás en el mecanismo de Ennoia, que primero (*ab aeterno*) no parece haber existido como forma o disposición definida, y sólo luego — en orden a la economía libre « ad extra » — aparece como la forma definida del Espíritu Virginal, y determina mediante la Voluntad divina, en ella implícita, su propia manifestación como « Primer Anthropos ».

---

[51] Retengo la versión literal, en vez de la que ofrece Till « der dreifach Männliche » : cf. Ref V, 6, 6 s. Sobre este triple Anthropos, de suma importancia en la cristología naasena, pienso volver en otra ocasión.

El mito de la Voluntad, hecha unión y causa primera y última de la aparición del Unigénito (Nous, Anthropos), y con El de cuantos hombres nacerán en el tiempo, posee además de las anteriores orquestaciones una eclesiástica, muy atrevida, en Clemente Alejandrino :

> Y entonces contemplarás el seno del Padre, a quien sólo el Hijo Unigénito Dios declaró [1]. El propio Dios es Amor, y por Amor se nos hizo mujer (ἐθηλύνθη) [2]. Lo inefable de El (es) Padre. Lo compasivo hacia nosotros (τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθές) [3] hízose Madre. El Padre en amándonos se hizo hembra. Indicio grande de ello es (aquel) a quien engendró de Sí propio. Y el fruto, engendrado de amor (es) Amor [4].

El Alejandrino sabe de sobra que Cristo es Verbo y Verdad [5]. Aquí sin embargo le hace Amor, fruto del amor divino a los hombres [6]. Y no porque considere al Verbo en el estadio de la Encarnación. Si el Hijo bajó a los hombres, fué por ser Amor, como el Padre. Lo dice el Alejandrino expresamente a continuación :

> Por eso bajó también El. Por eso se revistió de hombre. Por eso sufrió gustosamente las cosas de los hombres

---

[1] Cf. *Ioh* 1, 18. Véase Iren. I 8, 5 : Zahn, *Gesch. d. Kanons* II. 957.

[2] Así S con perfecto sentido : cf. supra p. 309 ss.

[3] El sentido : « por cuanto se compadeció de nosotros ».

[4] *Quis dives salvetur* c. 37, 1 s. St. III. 183, 31 ss. Puede verse W. Scott, *Hermetica* III. 138 ; cf. Synes. *Hymn.* V (= II) v. 63 s.

[5] *Strom* V, 16, 1 ss. PG 9, 32 B s. : « Empero el Verbo de Dios « Yo — dice — soy la Verdad » (*Ioh* 14, 6). Según eso el Verbo es accesible a (sola la) Mente (no a los oídos, como el verbo humano) ... En el *Fedro* habla Platón de la Verdad, como Idea [cf. tamen la nota de PG 9, 32 (80)]. Empero la Idea es un Pensamiento (ἐννόημα) de Dios : eso que los Bárbaros han llamado Verbo de Dios ... El Logos que procede (de Dios) es quien obra la creación. Después — al hacerse el Verbo carne — se engendra a Sí propio, a fin de ser visto (con ojos sensibles) » : cf. Pade, Λόγος Θεός 102 s.

[6] Cf. *Protr.* X, 110, 3 : fruto del Querer paterno. Véase Pade, Λόγος Θεός 122 s.

(τὰ ἀνθρώπων), para que conmensurándose a nuestra debilidad nos levantase a los que amó, a la medida de su virtud de El.

El Hijo de Dios es Amor, y fruto del amor de Dios a los hombres. Quizás el Alejandrino piensa en *Col* 1, 13 (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ), adelantándose a una exegesis repetida de Orígenes. Clemente armoniza además con la mentalidad de s. Ireneo, sobre la razón última de la Paternidad divina : el Amor de Dios a los hombres. El Amor no sólo justifica la Encarnación y la creación del mundo, sino la generación misma del Verbo que como fruto del Amor divino al hombre es « Hijo del Amor » [7]. Y como el Amor de Dios al hombre es gratuito — así lo impone la mentalidad de Clemente — igualmente gratuita será la generación amorosa provocada por él.

El Alejandrino hace caso omiso del Pensamiento divino, como tal, para destacar únicamente el Amor.

* * *

Ni Stählin ni Völker han señalado un pasaje clementino que esclarece el anterior. Explicando alegóricamente el Decálogo, al llegar al IV Mandamiento, escribe :

> Sigue a continuación el Quinto Mandamiento [8], honrar padre y madre. Llama padre y Señor claramente a Dios. Por eso también a los que le reconocen los denomina hijos y dioses. Es pues Señor y Padre el Creador de todo. Madre en cambio (es) no la substancia de que hemos sido hechos — como algunos piensan — ni como otros han declarado la Iglesia [9], sino el Conocimiento y Sabiduría divina ; según dice Salomón, llamando « Madre de justos » a la Sabiduría [10], la cual es por sí digna de ser elegida [11]. El conocimiento de todo cuanto hay de bueno y venerando viene de Dios mediante el Hijo [11a].

---

[7] Völker, *Clemens* 480 minimiza el alcance del texto clementino.

[8] Igual que para Filón, *decal.* 106 (C. IV. 293, 8 ss.) el precepto de Honrar padre y madre ocupa el V., no el IV. lugar.

[9] De esta última opinión era al parecer Tertuliano, *de orat.* c. 2 in fine.

[10] Cf. *Prov.* 31, 1 = 24, 69.

[11] Cf. Völker, *Clemens* 438 n. 1.

[11a] *Strom* VI, 146, 1 s. (II. 506, 28 ss.).

También aquí se alude a la Paternidad divina. Mas en lugar de subrayar el proceso mismo de tal Paternidad, Clemente determina su doble relación con la Sabiduría y con los justos. Dios es el Padre, la Sabiduría o Gnosis divina la Madre. La paternidad de ambos (Dios/Sabiduría) viene al justo mediante el Hijo.

El elemento afectivo (= ἡ ἀγάπη) que en el fragmento anterior dejaba en sombra al intelectivo, se esconde inversamente aquí. Los dos fragmentos no obstante integran una misma concepción cuasimatrimonial de Dios. En el primero el Amor hizo a Dios *madre* del Hijo y por su medio de los hombres ; en este segundo la Sabiduría divina (ἡ θεία γνῶσις καὶ ἡ σοφία).

No creo que el Alejandrino haya dado aquí a la Gnosis y Sophia divinas categoría personal, haciéndolas sinónimo de « el Hijo ». El contexto requiere más bien otro sentido : Dios Padre, en posesión de la Sabiduría (= Pensamiento sobre Sí propio), desea comunicársela a los justos amorosa y libremente, mediante el Hijo, y los engendra haciéndoles hijos y dioses.

Los dos esquemas serían complementarios :

Quis dives salvetur	*Strom. VI*
Deus (Pater) — Agape (Mater)	Deus (Pater) — Sophia (Mater)
Filius Dilectionis	
filii et dii (homines)	filii et dii.

Quizás en el primer esquema el Alejandrino depende de s. Pablo (*Col* 1, 13), más aún que de s. Juan[12].

En cambio para el segundo esquema Clemente hubo de inspirarse en Filón. Resulta significativa la frecuencia con que el judío alejandrino vuelve sobre la unión cuasimatrimonial de la Sabiduría con Dios : Sophia es la esposa que fecunda a Dios y da a luz al mundo :

> El Demiurgo que ha hecho este universo es también, decimos, el Padre de la creación (τοῦ γεγονότος). La Madre es la *ciencia* del creador (τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην)[13]. Dios uniéndose a ella ha sembrado el devenir no al modo humano (οὐχ ὡς ἄνθρωπος)[14]. Ella (la ciencia) habiendo

---

[12] Völker, *Clemens* 480 subraya la inspiración iohannea, silenciando la paulina, que había de aparecer decisiva en la concepción similar de Orígenes.

[13] Según advierte Bréhier, *Idées* 117 n. 4 « idéntica a la σοφία ». Para tal identidad cf. *qu. rer. div. haer.* 127-128.

[14] No a la manera animal, sino limpiamente (« secundum voluntatem » ?).

> recibido las simientes divinas dió a luz, en medio de dolores perfectos, a su hijo sensible, único y querido, a este mundo...[15]

Por el contexto inmediato siguiente, Filón aplicaba el texto clásico de *Prov* 8, 22 ss. a la formación previa de la Sabiduría, para esposa de Dios, de la cual había de nacer la creación como de materia inteligente[16].

La Sabiduría filoniana, madre de todas las cosas, engendra de manera singular a los puros[17]. Recuérdese la expresión « Madre de los justos » que Clemente refiere a Salomón[18].

Si en Filón se advierte la tendencia a substituir por una filiación moral la filiación natural[19], lo mismo en Clemente. Pero tal dependencia no invalida el sentido físico cuasimatrimonial que da éste a la unión Dios/Sophia. El propio Filón indica alguna vez[20] una cierta paternidad de Dios/Sophia sobre el Logos que llena el mundo primogénito. En Clemente tal concepción no ofrecía dificultad. Resulta muy creíble que juntando la concepción filoniana de Dios/Sophia, madre de los justos, con la doctrina de Dios/Agape, madre natural del Verbo (= Hijo del Amor), Clemente entendiera con claridad la teología de la procesión del Logos personal, como fruto amoroso y gratuito del par Dios/Sophia. El Hijo sería Verbo

---

[15] *Ebriet.* 30 (W. II. 176, 3 ss.). Sobre la cláusula « en medio de dolores perfectos » y la tradición platónica de tan atrevida metáfora (*Sympos.* 206 D ; *Fedro* 251 E ; *Teeteto* 151 A ; ps. Plat. *epist.* II 313 A ; Plotino, *Enn* III, 8, 7 ; 8, 5 ; IV, 7, 13 ; V, 3, 17) véase la hermosa anotación de Klibansky a Proclo, *in Parmenid.* 42, 26 p. 87.

[16] Así lo denuncia la expresión platónica τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων *Ebriet.* 31 (W. II. 176, 11). La Sabiduría, como madre y *nodriza* de las cosas que hay en el mundo, se encuentra repetidas veces en Filón : cf. los lugares citados por Bréhier, *Idées* 117 n. 6. Filón se adelantaba a la ideología de Tertuliano en *adv. Hermogen.* 18 y 45.

[17] *Qu. in Gen.* IV, 97 : « Mater universorum maxime eorum qui valde purgati sunt anima ». R. Marcus en su versión (*Philo Supplement* I. Loeb Class. Libr.) p. 381 n. *e* cita además *de fuga* 109.

[18] Pero que no se encuentra en la Escritura. ¿ Aludía quizás a *Eccli* 3, 1 (lat.) ; 24, 17 (glosa) como apunta Stählin ? Podrían señalarse además *Eccli* 4, 11 (LXX), y algunos textos de *Psalmi Salomonis.*

[19] Esto aparece con singular relieve en un pasaje clásico de *Cherubim* 43-53 : cf. Bréhier, *Idées* 118.

[20] *De Somn.* II. 242 (W. III. 297, 15) ; *de fuga* 109 s. (W. III. 133, 16 ss. sobre todo 20 s.) : cf. Bousset, *Religion Judentums* 345 ; Reitzenstein, *Hellenist.* 272.

intelectivo y volitivo simultáneamente, como fruto del Amor de Dios al hombre, y nacido de su Sabiduría como de madre [21].

Como quiera, además del influjo filoniano, esconde Clemente un substrato teológico, que conjuga los dos elementos afectivo e intelectual en la procesión del Hijo. Y muy posiblemente, poco diverso del substrato último valentiniano, para quien la unión matrimonial encubre la misteriosa Maternidad del Padre, en su generación del Unigénito.

* * *

Hay sin embargo en el eclesiástico Alejandrino un pasaje que delata bien poca simpatía por la mentalidad gnóstica. Hablando largamente sobre la vida libidinosa de muchos gnósticos, cita un Apócrifo [22] en el que se fundaban para justificar su conducta:

> Suenan así literalmente (sus palabras): « Todas las cosas eran una (ἓν ἦν τὰ πάντα). Pero cuando a Su unidad le pareció no estar sóla (= salir de su soledad), salió de El una Inspiración (ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια), y (el Uno) se unió a ella (en matrimonio), y dió a luz (lit. *hizo* ἐποίησεν) al Amado. De Este salió a su vez (otra) *Epipnoia*, a la cual se unió (el Amado en matrimonio y) produjo Virtudes (δυνάμεις) que no pueden ser vistas ni oídas » (y así sigue el Anónimo) hasta (terminar diciendo) « cada cual con su propio nombre (ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἑκάστην) »... [23]

Las líneas ni figuran como valentinianas [24], ni son ciertamente de los Prodicianos [25]. Influído por el mal uso que de tal Apócrifo hacían

---

[21] Sobre la doctrina análoga origeniana y su dependencia de Filón cf. Lieske, *Logosmystik* 178 n. 49. Para *Spiritus Sanctus = sinus Patris* cf. EV 24, 9-17 y *Oda Salom.* 19, 4.

[22] Clemente formula sus dudas sobre si el apócrifo había sido escrito por los mismos que le utilizaban para fines tan bastardos. Es probable — nada más — se tratara de un Apocalipsis, como indica Schmidt, *Plotins Stellung* 54.

[23] *Strom* III, 29, 2 St. II. 209, 21 ss.

[24] Cf. ibid. 3 (II. 209, 26 ss.). Como el Alejandrino parece muy poco enterado del origen del Apócrifo, tampoco es muy de fiar en su creencia sobre la índole no-valentiniana del mismo .

[25] Cf. ibid. 30, 1 St. II. 209, 29 ss. Tomando pie de este pasaje cree Schmidt (*Plotins Stellung* 54) que el Alejandrino denuncia aquí el nombre de la secta, que se autorizaba con el Apócrifo. Serían, según él, los Prodicianos. Mas no es exacto. Clemente se contenta con atribuir a los

los gnósticos, Clemente denuncia su lenguaje realista, contraponiéndole al valentiniano sobre los matrimonios espirituales de los Eones ; y traduciendo la Epipnoia por « inspiración profética» o « santa profecía » (εἰς προφητείαν ἁγίαν) [26] como si entre Dios y su « Inspiración » hubiera habido, según el Apócrifo, una unión carnal (κοινωνία) a que pudieran legítimamente ampararse los gnósticos para su desenfreno [27].

Clemente sufre aquí un error de perspectiva. El Apócrifo en sí es susceptible de la misma exegesis benévola que parece dispuesto a otorgar el Alejandrino a las comuniones (κοινωνίαι) de los Eones valentinianos.

El Dios Supremo vivía *ab aeterno* en soledad. Era el *Unum* solitario y trascendente de otros gnósticos [27a]. Un buen día quiere espontáneamente (ἔδοξεν) salir de su soledad y multiplicarse en otros. Para ello saca de Sí la Epipnoia — el Soplo de su propio Espíritu — actuando su Pneuma [28] ; y se une a ella en matrimonio,

---

Prodicianos el mismo régimen de libertinaje que a los gnósticos parapetados en la exegesis realista del Apócrifo : τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου... ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν. Cf. si lubet Hilgenfeld, *Ketzergesch.* 553.

[26] Tal es la exegesis más coherente de la cláusula εἰς προφητείαν ἁγίαν ἀνάγειν. - Equivocada, a mi juicio, la exegesis de Schmidt (o. c. 54) : « Clemens hat diese Stelle ohne Zweifel in einer Apokalypse gelesen, ohne uns freilich den Namen zu verraten ; *darauf deuten seine Worte* εἰς προφητείαν ἁγίαν ἀνάγειν ». Subrayo por mi cuenta. Tampoco parece demasiado feliz la interpretación que asoma en esta otra línea, que también subrayo : « Die Metaphysik erinnert an die Valentinianer, doch unterscheidet Clemens diese deutlich von den Anhängern jener Secte, welche nur eine Fleischesgemeinschaft kennen *statt der valentinianischen pneumatischen* κοινωνία » (ibid.).

[27] La versión ἐπίπνοια = προφητεία ἁγία me parece impuesta por el contexto. Y corresponde a una idea muy generalizada entre gnósticos : el Espíritu Santo, madre de Jesús (cf. Usener, *Weihnachtsfest* 115 ss.) o del Cristo, como *Prima Foemina* (cf. Iren. I, 30, 1 s.). Véase Lieske, *Logosmystik* 25 n. 2. 42 s. 63 ; Bornkamm, *Mythos*, 78 s.

[27a] Cf. Iren I, 11, 3 : véase si lubet Damascio, *Dubit. et Solut.* cc. 1. 28 bis 48 ; Kroll, *Lehren* 49 s. - La cláusula de Clemente me recuerda aquella otra de Jámblico, *Myst.* sect. VIII c. 2 : ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων. Véanse las notas de Th. Gale p. 297 s.

[28] La ἐπίπνοια con el significado de inspiración figura en Jámblico, *Myst.* III, 9 (119, 11) ; III, 11 (125, 3) ; III, 27 (167, 3. 4). Como doctrina egipcia (*resp.* neopitagórica) aparece en un contexto algo parecido al nuestro, con la forma ἐξ ἐπιπνοίας θειοτάτης apud Hippol. *Ref* IV, 41, 4 (65, 14). En la forma masculina adjetivada de ἔπιπνοι cf. Platón, *Menon* 99 D y

como Bythos con Ennoia, engendrando al Amado (τὸν ἀγαπητόν), fruto del Pensamiento e Inspiración divinos. En líneas generales, como entre los valentinianos o discípulos de Tolomeo [29].

---

de virtute 379 C : E. Fascher, *Prophetes* 67 ; y en la verbal de ἐπιπνέω (resp. ἐπιπνέω) entre los órficos, apud Quandt, *hymn.* 30 v. 8 ; 38 v. 25 ; 81 v. 5 ; 84 v. 8. A propósito de nuestra ἐπίπνοια nota C. Schmidt, *Plotins Stellung* (TU. XX/4) 54 n. 2 : « Der Ausdruck ἐπίπνοια kommt sonst in den Angaben der Kirchenväter nicht vor, dafür ἔννοια vgl. aber Plotin c. 2 ἐπίνοια u. ἐπινοεῖν». Agréguese lo que decimos en nuestra *Epinoia* passim. - La *Epipnoia* recurre como inspiración profética y escrituraria : cf. Iren III, 21, 2 (Sg. 354, 12 s.) ; Origen. *de Princ.* IV, 2, 2 (V. 308, 12 ss.) ; *in Ioh.* (IV. 7, 2 ; 92, 32) et passim ; Clem. Al. *Strom.* I, 135, 3 (II. 84, 5). - Schmidt no se atreve sin embargo a mudar el término ἐπίπνοια en ἐπίνοια. También ésta aunque con alguna dificultad, puede hacer sentido aceptable, por su identidad con el *pneuma* que ciertamente interviene en la generación del Logos. Yo creo se ha de retener ἐπίπνοια por su relación particular al « Espíritu de Amor » (πνεῦμα τῆς ἀγάπης) que interviene en un contexto similar valentiniano (*ET* 7, 2) con un tecnicismo que le contradistingue del « Espíritu de Gnosis » (πνεῦμα τῆς γνώσεως) y por ende también de la *Epinoia.* Cf. si lubet P. Amandry, *La Mantique Apollinienne à Delphes*, Paris 1950 p. 215 ss. ; Rüsche, *Seelenpneuma* 39 s. ; Michel Psellos ed. Bidez en CMAG VI 201, 24 : cf. 209, 26. Sobre todo Stob., *Eclog.* I. 366, 21 ; 376, 4.

[29] También el Zervanismo inicia el drama cósmico de manera parecida. Primero existe Zurvân, andrógino (Zaehner, *Zurvan* 62, ss.), quien como inmediato preliminar al drama cósmico emana de su Fortuna (así Zaehner, *Zurvan* 65) a la madre, que hasta ahora venía a ser un aspecto de Zurvan, y pasó a entidad independiente. Luego evoca a su vez de ella al Primer Hombre (Ohrmazd), con su hermano Ahriman.

Prescindiendo de la aparición de Ahriman, la analogía con los Maniqueos y Gnósticos es significativa. Yo me permito sin embargo corregir algo la interpretación de Zaehner o. c. 65. Los documentos no reclaman entidad independiente para la Madre, y menos su presencia por evocación o emanación. La Madre aparece más bien bajo la forma (apud Teodoro bar Kôni y Yohannân bar Penkayê, *Zaehner* 421 n. 16) del *designio* inherente al sacrificio y de la « duda » o « reflexión », al igual de la Ennoia o Enthymesis valentiniana. De tal « designio » y de la « duda » (= « reflexión ») divina nace como de principio determinante, no precisamente autónomo, el par de gemelos Ohrmazd-Arihman, como verdadera emanación suya : a manera de fruto hipostático del pensamiento y duda divinos. Lo recogen bajo la forma mítica de « el seno de la madre » Eznik y Elisê (apud Zaehner, *Zurvan* 422 n. 22. 27 : cf. ibid. n. 39).

No se le ha de confundir con el otro Pensamiento (apud Zaehner o. c. 422 s. n. 31) que no constituye la primera disposición Mental de Zurvan.

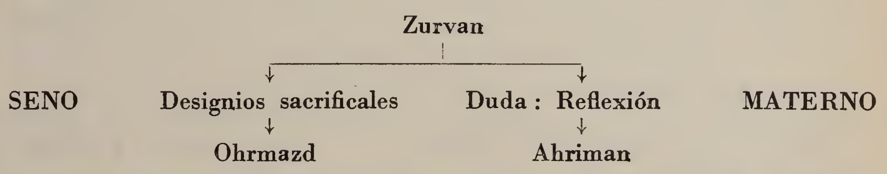
El esquema sería :

* * *

En la denominación de « el Amado » [30] va implícito el móvil de la unión Uno/Epipnoia : a saber, el amor hacia aquellos a quienes trata de comunicarse.

El Amado a su vez — como el Unigénito valentiniano — emite, también por amor, sus propias virtualidades, como otros tantos Eones, en que disocia su personalidad, sensibilizando por el orden de su emisión respectiva y por los términos empleados para su denominación los efectos que está llamado a ejercer, como instrumento de Dios, sobre el mundo. Conforme a la filosofía de los nombres eónicos, ya conocida de nosotros.

Tanto por el nombre del Unigénito, como por la índole espirativa (κατ' ἐπίπνοιαν) [31] del proceso que le dió a luz, resulta evidente la libertad que determinó su origen. El Amado es fruto del amor gratuito del Uno a los elementos a quienes trata de comunicarse, y no procede ab aeterno en su generación. Dios contribuyó a ella por una conjunción matrimonial entre su Pensamiento (= *Doxa* ?) [32] y su Espíritu (= Epipnoia) [33], obviamente traducida por Clemente, aun cuando con demasiado realismo, mediante el matrimonio Hen/Epipnoia, ejemplar de las uniones carnales de los gnósticos libertinos. Pero que en sí, prescindiendo de la exegesis clementina, equivaldría a la syzygía valentiniana *Bythos* (resp. *Thelema*)/*Ennoia* [34].



[30] Predicado frecuente en la *Ascensio Isaiae* para denotar el Cristo : III, 13. 17. 18 ; IV, 3 et passim. « Déjà, dans la littérature classique, ἀγαπητός désigne un fils unique, comme tel animé d'un amour plus vif » : Tisserant, *Ascension* 8 : véanse allá mismo los paralelos de la primera literatura cristiana. Para el término ἀγαπητός cf. sobre todo C. H. Turner en JTS 27 (1926) 113-129. Pueden además verse Lebreton, *Trinité* I. 324 s. n. 2 ; 268 n. 1 ; C. Spicq, *Pastorales* 306 ; Kroll, *Lehren* 157 ; y a propósito de *Diogn.* 8, 11 véase Marrou, *à Diognète* 186 s. Entre los gnósticos no es frecuente : cf. *Acta Archelai* 8 (Beeson 12, 9).

[31] No confundir con κατ'ἐπίνοιαν.

[32] ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἑνότητι.

[33] Cf. *Sophia JCti* ed. Till 87, 15 ss. 99, 3 ss.

[34] Iren I, 12, 1.

Si en vez de Epipnoia hubiera que leer *Epinoia*, como sugiere W. Scott [35], el problema no cambiaría radicalmente. Dios comenzaría por sacar de Sí una Idea (ἐπίνοια), análoga a la μεγάλη ἐπίνοια de los simonianos. Clemente aludiría quizás a éstos o a gnósticos emparentados con ellos. Las líneas apócrifas armonizarían bien con otras, también apócrifas, de la *Megale Apophasis*, citadas por s. Hipólito [36], y explicarían el origen del Amado (= Unigénito) por libre unión (κοινωνία) de Dios con su Magno Pensamiento [37].

Bastaría individuar la Gran Dynamis, característica del Principio Masculino, para comprobar si también entre los gnósticos, mencionados por Clemente, era la Voluntad (τὸ θέλημα) de Dios, la que daba origen mediante su Pensamiento, como principio femenino, al Unigénito.

Por ambos caminos, vendríamos a parar a la ideología valentiniana de Tolomeo, y de la carta anónima de s. Epifanio. Con una confirmación espléndida del origen del Unigénito, como fruto común del Querer paterno y de su Pensamiento.

---

[35] *Hermetica* III. 138 n. 1.

[36] *Ref* VI, 18 per totum.

[37] *Megale Dynamis*/*Megale Epinoia* : cf. si lubet ıa μεγάλη ἐπίνοια de Marcos *Ref* VI, 39, 1 W. 170, 13 s. = Iren I, 13, 1 : véase Widengren, *Ascension* 48 s.

PENSAMIENTO Y VOLUNTAD EN LA GENERACION DEL UNIGENITO

Hasta ahora hemos estudiado un tema concreto valentiniano, el de Tolomeo y sus discípulos, en el cual aparece de relieve la intervención conjunta del Pensamiento (Ennoia) y Voluntad (Thelema) divinos en la generación del Unigénito. ¿ Sintieron lo mismo todos los que han silenciado a Ennoia, haciendo del Bythos un Dios ἄζυγος: v. gr. los valentinianos de s. Hipólito [1] ? Tal silencio no significa que el Bythos no tuviera Pensamiento alguno eterno ; ni que para dar a luz al matrimonio Nous/Aletheia el Bythos se bastara, como simple substrato primero de la Divinidad, ni siquiera con su Pensamiento. La índole ἄζυγος del Bythos sólo indica que Dios no tenía otro como El : subraya su soledad (μονότητα). Tampoco la soledad explica sin embargo la emisión de Nous/Aletheia, ni legitima su prolación « ante tempus ». Hay que recurrir al fondo común de ideas, mejor orquestado por los temas matrimoniales, para entender su íntima filosofía.

El fenómeno se había repetido entre los filósofos paganos. También los neopitagóricos, por influjo estoico, habían hecho del principio original una Mónada (μονάς), de la que como elemento secundario, por desdoblamiento, procedía la dualidad [2].

Los cuatro temas arriba indicados [3] son variantes sin trascendencia, de la misma filosofía. Y coinciden — a pesar del lenguaje distinto de unos a otros — en asignar al Bythos una unidad y soledad substancial absoluta, como si fuera ἄθηλυς. Todos también le atribuyen virtualidad suficiente para engendrar por sí solo al Unigénito, como si fuera andrógino (ἀρρενόθηλυς). Pero tal virtualidad no la ejerce por sí — mediante una actividad natural,

---

[1] *Ref* VI, 29, 3 ss.

[2] J. Kroll, *Lehren* 53 « Da muss denn eben die ursprünglich nur männliche auch das weibliche Prädikat erhalten, und so steht denn ein Satz vor uns wie der bei Nikomachos, dass die Monas sei der νοῦς, εἶτα καὶ ἀρρενόθηλυς καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως» : apud Phot. *Bibl. Cod* 187 PG 103, 593 AB ed. Bekker 143 a : puede verse Festugière RHT IV p. 45 y sobre todo Kroll o. c. 52 ss. Cf. también Bréhier, *Idées* 119 ss.

[3] Cf. p. 290 s.

en que se interese su esencia como tal, o su ὑποκείμενον — sino mediante el Pensamiento eterno, que trata de manifestar al exteriar : actúa siempre como si estuviera unido en matrimonio con Ennoia (βυθός/ἔννοια). Aun entonces no determina por sí solo el Pensamiento eterno la procesión divina. Ha de sobrevenir el Querer (τὸ θέλημα), por el cual Dios se decide libremente a manifestar su Pensamiento eterno.

Aún podemos ahondar más en el mecanismo de la primera emisión : en su naturaleza última ¿ es una procesión volitiva o más bien intelectiva ?

Yo no sé que se haya estudiado el punto con detención. Y sin embargo aquí se inaugura la verdadera teología trinitaria. Algo de ello adivinó ya E. Benz [4], viendo en el proceso enseñado por los de Tolomeo [5] « la solución del proceso único de la generación del Hijo. Tal proceso es una emanación diádica de Dios concebido diádicamente como espíritu y voluntad». Thelema y Ennoia vienen a ser — según Benz — las dos formas y potencias que se unen en el principio original, como dos formas constitutivas del ser divino [6].

El mito de las dos disposiciones o cónyuges del Bythos — ha visto muy bien el autor alemán — oculta una metafísica bien definida. En la emisión divina inicial contribuyen como factores capitales los dos elementos noético (intelectual) y volitivo. Benz sin embargo ha preterido la diferencia capital que gobierna la intervención de ambos : lo adventicio del Thelema y lo ingénito de la Ennoia. Descuida asimismo la diferencia modal entre Thelesis y Thelema.

El Thelema de Tolomeo no entra — ni siquiera en la forma de Thelesis — como elemento constitutivo del ser divino. El Bythos es esencialmente intelectual con un intelectualismo que lleva entrañada en su naturaleza la unión entera de sujeto y objeto, en un acto simple que tiene tanto de volitivo y afectivo como de mental. Dentro del ejercicio total característico de la vida interna de Dios, imposible introducir el Thelema libre y adventicio, tal como le concibe Tolomeo. La Ennoia, en Dios necesaria, no requiere el concurso de un acto libre para emplearse en su objeto.

Tolomeo ha destacado muy bien esta diferencia. La Thelesis, no obstante hallarse concebida como afección (διάθεσις) del Bythos, resulta una disposición accidental, con una accidentalidad

[4] *Marius Victorinus* 322 ss.
[5] Iren I, 12, 1.
[6] E. Benz o. c. 325.

imperada por el objeto, totalmente libre y gratuito. De lo contrario, siempre actuaría, como actúa la Ennoia.

La dualidad entre Thelesis (resp. Thelema) y Ennoia comienza con el ejercicio libre por el que Bythos *mueve* positiva y gratuitamente a su Razón. Supone en Dios la capacidad de un acto libre, sobre la Economía inaugurada con la emisión del Unigénito ; mas no que la esencia misma de Dios posea dos formas, una intelectual y otra volitiva, igualmente eternas, constitutivas ; y menos todavía que sus actos difieran en Dios mismo.

La Ennoia de Tolomeo — lo dijimos en su lugar [7] — adopta un sentido equívoco, como Pensamiento vuelto hacia Dios (centrípeto), o hacia fuera (centrífugo). A diferencia del Thelema, la Ennoia « cogitabat semper emissionem, non tamen et emittere ipsa per semetipsam poterat quae cogitabat » ; pero la orientación eterna hacia lo que un día había de emitir *ad extra*, no significa — como pudiera a primera vista parecer — que el objeto del Pensamiento eterno de Dios se especificara por la emisión futura, sino simplemente que por su esencia e índole infinita la Autointuición divina contenía virtualmente toda posible emisión [8].

Tampoco enseña Tolomeo que a Dios le faltara *ab aeterno* voluntad de emitir un día lo que desde siempre pensaba emitir. Enseña únicamente que sólo la voluntad libre de Dios determinó la manifestación de su Pensamiento necesario y eterno *ante tempus*.

Sería erróneo imaginar que Nous y Aletheia vinieran, en el pensamiento de Tolomeo, como emisiones conjuntas de la substancia volitiva y mental del Bythos. Como si el Nous fuera una irradiación de la Voluntad divina ; y Aletheia, del Pensamiento. Las relaciones establecidas por Tolomeo, en atención al paralelismo del sexo [Thelema/Ennoia : : Nous/Aletheia], no autorizan a tanto. Ni el Nous es energía del Thelema, ni la Aletheia lo es de Ennoia.

---

[7] Cf. p. 310. 301 ss.

[8] Algo análogo apunta Benz, o. c. 89 s. El νοῦς neoplatónico poseía igualmente doble virtualidad : » Deus, qui prima causa et est et vocatur, unus omnium ... princeps et origo est. Hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit. Haec mens, quae νοῦς vocatur, *qua patrem inspicit*, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat *posteriora respiciens*. Rursum anima *patrem*, *qua intuetur*, induitur, ac paulatim *regrediente respectu in fabricam corporum* incorporea ipsa degenerat « ... Macrobio, *Comm. in Somn. Scipions* lib. I c. 14 n. 6 ed. Eyssenhardt 539. Véase el paralelo del Salvador gnóstico, en *Pistis Sophia* ed. Schmidt GCS Index ad v. *Mysterium, das erste, das hineinblickt* y *M., d. e., d. herausblickt*, passim : sobre todo *Pistis Sophia* lib. II c. 63 ss. Cf. si lubet Lipsius, art. *Pistis Sophia* en el Dict. of Chr. Biogr. (Smith-Wace) vol. IV p. 407 a.

Sino que el Nous, como elemento concreto, tiene por substrato (ὑποκείμενον) una probole de la esencia divina, y por forma la Ennoia misma del Bythos. En el Nous hace simultáneamente su aparición Aletheia, porque la Ennoia divina incircunscrita e infinita en el Bythos, una vez emitida en el Nous, pasa a ser por su misma circunscripción una imagen asequible (visible) de la Invisible Ennoia. En tal sentido, para subrayar la asequibilidad del Pensamiento divino en el Nous, eligieron muy bien — inspirándose en un término escriturario, relativo al Salvador — una expresión distinta (Aletheia), aun cuando la emisión *primo et per se* se orientara hacia el Nous Unigénito.

No es esto solo. La intervención del Thelema significa algo más que la simple gratuidad divina. Destaca además la limpieza de la concepci n mental que determinó el nacimiento del Unigénito. El semen (σπέρμα) depositado por el Bythos en su propio Pensamiento (ἔννοια) como en el seno de una madre, no era una simiente animal, sino tan espiritual como puede serlo el acto purísimo de la Voluntad divina. Con él quedó Ennoia virginalmente fecunda para engendrar al Nous [9].

Distingamos aquí dos aspectos o actividades complementarias, insinuadas por Tolomeo. El primero, la producción del Thelema por el Bythos. Aparece como un acto divino cuyo origen no se nos explica, pero cuya finalidad resulta evidente : actuar el Pensamiento en orden a la generación. El segundo aspecto es la procesión de Nous/Aletheia : tiene lugar por una προβολή (emisión) de solo el Pensamienzo (ἔννοια), actuado por el Thelema.

Perfilando más : según Iren I, 1, 1 — a la luz de Iren I, 12, 1 — la producción previa del Thelema se compara a la del semen (σπέρμα) con que el principio masculino fecunda al femenino. Como el principio inmediato masculino es la Voluntad divina, tal probole ha de concebirse como el ejercicio pretemporal de la *Voluntad — naturaleza* de Dios, y es de índole volitiva, pues para su producción actúa Bythos *queriendo*, no pensando.

Supuesto el *Thelema*, Dios fecunda con él a Ennoia, determinando así una segunda *probole*, cuyo efecto es el par Nous/Aletheia.

¿ De qué naturaleza es en definitiva la emisión del Nous ? ¿ Procede *secundum intellectum*, como fruto inmediato de un ejercicio mental ; o de una actividad volitiva ?

---

[9] La fecundidad virginal de Ennoia recuerda mucho la misma doctrina desarrollada en varias ocasiones por Filón a propósito de la comunión Dios/Sophia : cf. *de Cherubim* cc. 43-53, sobre todo 49 : Bréhier, *Idées* 118.

A) Una primera respuesta podía ser: el Unigénito (Nous/Aletheia) es fruto inmediato de Ennoia fecundada por Thelema: efecto inmediato del Pensamiento divino, determinado por la Voluntad de Dios. El paso de una « disposición » (ἔννοια) a una persona (νοῦς). La probole del Nous supone la procesión volitiva.

El silencio que la mayoría de los valentinianos guardan respecto al Thelema y al mecanismo de su aparición confirmaría lo propio: que la procesión de Nous/Aletheia es de índole mental, como emisión directa de Ennoia: y que la Voluntad de Dios actúa en ella *ab extrinseco*, como condición previa para su ejercicio.

Pero cabe urgir más el análisis. La finalidad del ejercicio volitivo de Dios, previo al de Ennoia, no está en actuar simplemente el Pensamiento divino, que ab aeterno operaba. Está en actuarle de manera que su ejercicio sea fecundo, y dé por fruto al Nous, y con El algo extrínseco al Bythos. No modifica por tanto la índole de la actividad mental de Ennoia; sólo le determina en orden a su fecundidad. El Nous no aparecería, en cuanto probole de Ennoia, si Dios no lo hubiera querido con el ejercicio de su Voluntad (θέλημα). Su razón misma de *probole* de Ennoia indica bien a las claras que es fruto simultáneo del Querer y Pensamiento divinos.

Formalmente intelectivo, el Nous debe su origen extrínsecamente (« praesuppositive ») a la Voluntad de Dios.

B) Sin embargo esta primera respuesta no satisface. Contradice o por lo menos subestima el sentido obvio del esquema arriba indicado:

Thelema	—	Ennoia
Nous	—	Aletheia

según el cual el elemento masculino es Thelema, y como tal, agente principal (paterno) del Nous. Contradice igualmente a la relación expresamente atestiguada por Iren I, 12, 1 entre el Nous, imagen visible del Thelema invisible, y la Aletheia, imagen visible de la invisible Ennoia.

El Nous procede del Querer divino como de padre, y de su Pensamiento como de madre. Si la semilla es la que determina la hipóstasis o personalidad del hijo — en el supuesto, ordinario por aquel entonces, de que sólo hay semilla (σπέρμα) en el principio masculino —el Unigénito depende *primo et per se*, en su personalidad, del Querer (ἐκ θελήματος) de Dios, no de su Pensamiento [10]. Detengámonos en esta segunda solución.

---

[10] Cf. *Ioh* 1, 13 οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ'ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη. Así según la lectura más antigua (cf. supra p. 315, 26): donde ἐκ θεοῦ equivaldría a ἐκ θελήματος θεοῦ.

CAUSALIDAD FISIOLOGICA DE LOS SEXOS

Según una frase incidental de Orígenes [1] la mujer es en el matrimonio un medio para tener hijos. Aunque el Alejandrino lo silencie, dicho se está : un medio del varón, único principio seminal y causa agente del Hijo [2].

Los gnósticos no tenían otra mentalidad. Asoman algunos elementos, breves pero significativos, en las cortas páginas que nos han legado. Véase a continuación una valentiniana.

> Pues en lo ingénito [3], dice (el anónimo valentiniano), todo va junto (= todo tiene lugar juntamente : la formación y la infusión de la materia o substancia formada); en cambio entre los (elementos) sujetos a génesis (ἐν δὲ τοῖς γενητοῖς) [4], lo femenino tiene la misión de emitir (o in-

---

[1] *De Orat.* c. 8 initio : « Así como es imposible la procreación sin una mujer y sin el acto aquel necesario para la misma (οὐκ ἔστι παιδοποιήσασθαι χωρὶς γυναικὸς καὶ τῆς εἰς παιδοποιίαν χρησίμου ... ἐνεργείας)... así nadie podrá lograr algunas de estas cosas si no ora de tal manera, con tal disposición, con tal fé y no viviendo de tal otra forma, antes de la oración ». Para la subestima origeniana de la mujer cf. Harnack, *Ertrag* TU 42/4 p. 120 ; véase también san Jerónimo (= Orígenes) *Comm. in Eccle.* PL 23 (II) P. 400 : « Cantator quasi vir et robustus et spiritualis de altioribus canit. Cantatrix vero adhuc circa materiam volutatur, quam Graeci ὕλην vocant ; nec potest vocem suam in sublime tollere. Ubicunque ergo in Scripturis femina legitur et sexus fragilior, ad materiae intelligentiam transferamus. Unde et Pharao non vult masculos vivificari, sed tantum feminas, quae materiae sunt vicinae. Et e contrario nullus Sanctorum, nisi perraro feminas genuisse narratur » ... El corte origeniano de esta página es demasiado claro. - El sentido peyorativo de lo femenino juega un gran papel en los escritos ps. clementinos : cf. si lubet Cullmann, *Roman ps. clêmentin* 197 ss.

[2] La misma idea aparece incidentalmente en dos fragmentos origenianos *in Iohannem* fr. 45 (GCS IV. 519, 20 ss.) fr. 125 (IV. 569, 30 ss.). Y corresponde a la teoría aristotélica y estoica sobre la generación. Véase el capítulo sobre si también las hembras προΐενται σπέρμα en Aët. *Plac.* V 5 apud Diels, *Doxographi* 418. Cf. si lubet Petau, *trinit.* V. c. 9 § 15.

[3] En el Pleroma y en todo mundo puramente espiritual, inteligible.

[4] En el reino de la γένεσις Leo con P. γενητοῖς y no γεννητοῖς como Wendland.

fundir) la substancia, mientras lo masculino tiene la de configurar (μορφωτικόν) la substancia emitida por lo femenino [5].

No dice el anónimo en qué se funda la diversa causalidad de los principios masculino y femenino. ¿ Es quizá porque el masculino infunde el *semen* donde se halla virtualmente contenida la figura del hijo ; y el femenino la substancia llamada a alimentarle hasta que desarrolle sus virtualidades ?

Más explícito resulta otro documento gnóstico, la « Magna Revelatio » (μεγάλη ἀπόφασις) de la Gnosis simoniana. Según ella, el varón y la hembra asimilan diversamente la sangre en orden a la generación. El varón la convierte en simiente (εἰς σπέρμα), la mujer en leche (εἰς γάλα). Por eso es el padre, autor único del semen, y se lo infunde a la madre, a fin que ella le nutra mediante su leche :

> Que el inicio de la generación entre los seres sometidos a ella [6] proviene — dice — de fuego, considéralo del modo siguiente. La concupiscencia que da origen a la generación en todos cuantos están sometidos a ella, nace de fuego (= de ardor). Por eso el deseo (típico) (τὸ ἐπιθυμεῖν) de la generación mudable, llámase encendimiento. Y siendo el fuego una (sola) cosa, se cambia doblemente. Porque en el varón — dice — la sangre se convierte en semen (εἰς σπέρμα), y se hace caliente y amarillenta como en forma ígnea ; mientras en la mujer esa misma sangre (se vuelve) leche (εἰς γάλα). Y la mudanza (τροπή) del varón se hace generación, al paso que la mudanza en la mujer se hace alimento para lo engendrado... La sangre en efecto se convierte en semen y en leche, y aquesta dynamis viene a ser madre y padre, padre de los que son engendrados y aumento de los que son alimentados... [7]

El principio masculino se caracteriza por el semen, el femenino por la leche. El padre prepara el primero, mediante un cambio fisiólogico de su sangre en semen. La madre en cambio prepara la leche con que le ha de alimentar, mediante un cambio paralelo de su sangre en leche.

---

[5] *Ref* VI, 30, 8 W. 158, 8 ss.

[6] Alude al reino de la generación y corrupción : por contraste con el puramente espiritual, donde no tiene efecto el fenómeno.

[7] *Ref* VI, 17, 4 ss. W. 143, 12 ss. : cf. ps. Clement. *Homil.* III, 17 : véase Spanneut, *Stoïcisme* 194 n. 13.

El anónimo simoniano insinúa su mentalidad complementaria : *nemo dat quod non habet.* El semen que da lugar al hijo le nace *enteramente* del padre. La causalidad eficiente de la generación pertenece el padre : a la madre corresponde la material, complemento indispensable para la maduración y desarrollo del semen masculino. En el fondo, la misma ideología origeniana de la mujer, puro medio para la procreación animal [8].

Idéntica fisiología asoma en Clemente Al. [9] cuando estudia el cambio de la sangre en leche, entre las madres y nodrizas, y la actividad sobre el embrión mediante la virtud inherente al semen masculino. Traduzco únicamente, por lo que nos interesa, esta última parte :

> La configuración (διαμόρφωσις) del embrión tiene lugar al mezclarse el semen al residuo (más) puro que queda de la purificación menstrua. Porque la virtud inherente a éste (al semen) coagulando la naturaleza de la sangre, al modo que el coágulo hace con la leche (consolidándola), lleva a cabo juntamente la substancia [el trabajo ?] de formación (típica del principio masculino) [10]... Algunos pasan a suponer que el semen del animal es, en la substancia, espuma de la sangre, que al salir en virtud de la turbación provocada por el calor congénito al varón en el abrazo, se convierte en espuma y se deposita en las venas seminales [11].

---

[8] Aristóteles y los Estoicos opinaban lo mismo. Y su teoría se deja sentir hasta en la interpretación panteística de algunos mitos. Cf. August. *de civitat. dei* VII, 9, 11, 13 : « Jupiter omnipotens regum rerumque progenitor genitrixque, deum deus unus et omnis. Exponuntur autem ... ita, ut eum marem existimarent, qui semen emitteret, feminam, quae exciperet, Jovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere ». Servio, *ad Aen.* IV v. 638 : « sciendum, Stoicos dicere unum esse deum, cuius nomina variantur pro actibus et officiis. Unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt, mares sint, feminae cum patiendi habent naturam ». Véase también para la interpretación de Crisipo Diels, *Doxographi* 546, 7 ss. ex *Philodem. de piet.* fr. c. 12 ; Kroll, *Lehren* 53. Cf. e contra Plotino, *Enn.* III, 6, 19, 1-25 : Pépin, *Mythe* 199.

[9] *Paed.* I, 39 ss. : véase Harnack, *Medicinisches* 71 s. y sobre todo E. Lesky, *Die Zeugungs und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden 1951 pp. 1-159 ; Fr. Rüsche, *Blut Leben und Seele*, Paderborn 1930 ; para la doctrina del Alejandrino últimamente, muy bien, Spanneut, *Stoïcisme* 191 ss.

[10] καὶ οὐσίαν ἐργάζεται μορφώσεως.

[11] Clem. Al. *Paed.* I, 48 ss. St. I. 118, 23 ss. Véase Harnack, *Medicinisches* 72 s.

El Alejandrino confirma la doctrina recogida por los gnósticos : la mudanza del único substrato común — la sangre — en semen y en leche, dentro del organismo masculino y femenino respectivamente ; la misión de alimentar el embrión por parte del elemento femenino, mediante la leche ; y la función configuradora (διαμόρφωσις) de la substancia, por parte del masculino, en virtud de la dynamis inherente al semen [12].

No sería difícil confirmar tales ideas entre autores cristianos contemporáneos e impostarlos en la Medicina ambiente [12a]. Ellas bastan a justificar la fisiología sobre que asienta Tolomeo su teoría de la procesión del Unigénito [12b].

El Unigénito (Νοῦς) es fruto del Bythos, substrato común a Thelema y Ennoia. Pero como substrato el Bythos no puede darle a luz. Ha de transformarse en dos principios inmediatos (comprincipios) de generación : Thelema y Ennoia. El masculino Thelema determina como tal el proceso de formación del Unigénito. El femenino Ennoia suministra la substancia llamada a configurarse en el Unigénito [13].

---

[12] Cf. los autores citados en PG 8, 307 s. ad calcem, y por Stählin en GCS Clemens I. 119, 3. Comentando la noticia de Plutarco, *de Iside et Osir.* c. 58 donde habla expresamente del *semen* femenino, atribuyéndole la misión de proporcionar materia y alimento al feto, escribe Hopfner (*Plutarch Ueber Isis und Osiris* II Prag 1941 p. 242) : Da die Antike das weibliche Ei noch nicht kannte, nahmen nämlich viele Physiologen, Aerzte und namentlich Philosophen an, dass auch das Weib einen Samen habe, nur der Stoiker Zenon und Aristoteles meinten, dass dieser sog. Samen lediglich ein wässeriger Stoff sei, dem Samenkraft überhaupt nicht zukomme. Aber sogar die, die annahmen, dass auch das Weib einen Samen besitzte, glaubten, dass er nur materiell sei und zu nichts anderem bestimmt, als den Geist (das Pneuma) als lebenstiftendes Prinzip im Samen des Mannes in sich aufzunehmen, worauf dann der Embryo sich vom Blute des Weibes, das sonst als Menstruationsblutung abgeht, ernähre. Auf diese Weise aber gehe im Menschen der Geist (die Seele) und was man Leben nennt, ausschliesslich nur auf den Samen des Mannes (des Vaters) zurück, auf die Mutter dagegen lediglich der physischen Leib. — Hopfner remite a su obra, *Das Sexualleb. d. Gr. u. R.*, I. Bd., 1 Hälfte, p. 135 s.

[12a] Lo ha hecho muy bien Spanneut, *Stoïcisme* 179 ss. entre los Apologistas, Tertuliano y Clemente.

[12b] *ET* 17, 2 habla del matrimonio humano en que de dos simientes mezcladas (masculina y femenina) (ἐκ δυεῖν μεμιγμένων σπερμάτων) nace un niño. - Para el valor de esta noticia (prob. de Clemente) cf. Spanneut, *Stoïcisme* 195 n. 21.

[13] Cf. si lubet Proclo, *Theol. Plat.* lib. I c. 29 ; sobre todo *Oda Salom.* 19, 1-5 y *Evang. Verit.* 24, 9-17.

Trasladando los términos Thelema y Ennoia al significado filosófico, sin eliminar su conotación fisiológica : la Voluntad de Dios, agente principal de la constitución y formación del Nous (Unigénito), determina la hipóstasis del Hijo, dándole consistencia y circunscripción. El Pensamiento de Dios a su vez alimentando e incrementando la substancia consolidada por el Querer divino, determina la índole divina, intelectual, del Hijo.

En otros términos, el Unigénito tiene en virtud de su procesión dos elementos : uno substancial, natural, que le define en cuanto a su ὑποκείμενον ; otro personal, formal, que le caracteriza en su ἰδιότης (τὸ ἰδίως ποιόν). El ὑποκείμενον le viene de Ennoia, y es la esencia mental divina, definida por *Aletheia.* La ἰδιότης = περιγραφή le viene de Thelema, y es la forma o cualidad personal, individuante que configura el ὑποκείμενον venido de Ennoia, convirtiéndole en Nous « imagen visible » del Dios Invisible.

Como la « circunscripción » o forma individuante define al substrato, la imagen que resulta en el Nous afecta al Unigénito en su doble aspecto : como forma, imagen del Querer divino, y como substrato, imagen del Pensamiento divino.

Volvamos a la pregunta : de qué naturaleza es la emisión del Unigénito ? Procede *secundum intellectum* o *secundum voluntatem* ?

Decíamos en una primera respuesta [14] que formalmente intelectivo, el Nous debe su origen extrínsecamente (« praesuppositive ») a la Voluntad de Dios. Ahora podemos corregir y puntualizar. El Nous, en cuanto hipóstasis *distinta* del Bythos, procede únicamente de la Voluntad de Dios. En cuanto hipóstasis *divina*, en posesión de la naturaleza de Dios, procede únicamente del Pensamiento. El Unigénito es *dios*, por el substrato divino que le comunica Ennoia ; *individuo*, por la circunscripción que le vino del Querer positivo y libre de Dios. *Hijo de Dios*, por solo el Querer de Dios ; *dios*, por lo intelectivo emanado de Ennoia.

El proceso del Nous, en sí único, tiene dos aspectos, uno hipostático y otro natural. Contra la actual Teología, no es el proceso « per intellectum » el que determina la distinción individual entre el Dios Supremo y su Unigénito ; sino única y exclusivamente la Voluntad libre de Dios. Según Tolomeo, el proceso « per intellectum » determina sólo la naturaleza divina del Unigénito ,supuesta su individuación « per voluntatem ».

---

[14] Cf. supra p. 337.

LA CONTEMPLACION DEL PADRE Y LA DIVINIDAD DEL VERBO

Semejante Teología se presta a infinidad de consideraciones, especulativas e históricas. Voy a indicar algunas, que merecen singular estudio.

Si el Unigénito es *dios* precisamente por el Pensamiento divino que en El viene a cristalizar, lo que le constituye al Hijo *Dios* es el Conocimiento del Padre : o mejor aún, el principio ontológico que funda su Conocimiento del Bythos.

Yo prescindo de las elementos paganos que hayan podido influir en esta ideología de Tolomeo. A esta luz se comprende muy bien una cláusula célebre de Orígenes :

> El Logos permanece siempre Dios, porque está delante de Dios, y no lo sería si no estuviera delante de Dios. No permanecería dios si no perseverara en la incesante contemplación de las profundidades paternas [1].

Según Orígenes el Logos persevera en su divinidad porque persevera en la contemplación del Abismo Paterno (τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους) [2]. Tolomeo suscribiría muy bien tales líneas, refiriéndolas al Unigénito, quien es y persevera dios, por el Pensamiento del Bythos paterno que continuamente se le comunica. Como es y persevera *dios distinto* del Bythos, por la continuidad del Querer divino que así lo ordena [2a].

---

[1] Origen. *in Ioh.* II, 2 Pr. IV. 55, 5 ss. Véase Arnou, Gregorianum 13 (1932) 271 ss. ; A. Lieske, *Logosmystik* 116 ss. 187 ss. ; H. Crouzel, *Origène* 85 s. Cf. si lubet Völker, *Origenes* 118 s.

[2] Expresión la última de sesgo caldaico, neoplatónico : cf. Sines. *Hymn.* V, v. 27 βυθὸς πατρῷος; W. Kroll, *Orac. Chald.* 18 πατρικὸς βυθός (cf. 1 *Cor.* 2, 10) ; Massuet, *Dissert.* I c. 36 (Jámblico) : cf. Damascio, *Dubit. et Solut.* cc. 43. 106, 137 ... - sobre la continuidad de la generación divina cf. supra p. 182 s. y sobre todo Lieske, *Logosmystik* 174 ss.

[2a] Para la deificación por la vista de Dios, cabría citar todavía entre los gnósticos al anónimo del Cod. *Bruce* ed. Baynes p. [91] : « When All things knew him, they were deified : and through this Name — even God — they were made surpassing great » ; p. [160] : « until they knew him and fled to him : and they were deified, and perfected » ; véase la p. [177]. Entre los autores modernos cf. W. Bousset, *Kyrios Christos* 108-103 ; Reitzenstein, *Hellenistischen Myst.* 289 s.

A propósito de las líneas origenianas, escribe Crouzel : « Le passage est surtout choquant à cause de la supposition impossible... qui le termine. Elle semblerait montrer d'ailleurs que le Fils pourrait exister sans être Dieu, en dehors de l'acte par lequel il contemple le Père » [3]. Según él, Orígenes no ha podido pensar así, como quiera que el Hijo posee substancialmente la divinidad, conforme al propio Orígenes. Y continúa : « On ne peut incriminer ici que une expression fort maladroite et elle s'explique par la manière trop hâtive avec laquelle Origène composait » [4].

El P. Arnou descubre en la cláusula origeniana un intento de explicar la generación del Hijo de Dios, de manera análoga a como el neoplatonismo explica la génesis de la primera Inteligencia. Según Plotino, la simplicidad del primer Principio es incompatible con toda operación aun intelectual. El Uno obra necesariamente, mas sin pensar en ello : nada de una Inteligencia que produjera — pensando — a su Verbo. El segundo dios no es pues el pensamiento inmanente del Uno, sino el producto de su actividad *ad extra* ; producto necesario, conforme a la ley absoluta de que todo lo perfecto irradia fuera de sí, en virtud de su natural, un reflejo de su bondad ; producto inferior a su Principio, tanto por la dualidad que envuelve, como por el devenir que implica la generación ; porque — según otra ley igualmente universal — mientras el Uno permanece inmutable en su identidad, los otros seres nacen imperfectos y sólo se perfeccionan mediante el retorno a su causa, solicitados por un deseo entrañado en su esencia. También el segundo dios se somete a esta ley. En un primer estadio es sólo una materia espiritual, una inteligencia en potencia, a la que una fuerza congénita lleva a su Principio, que es también su Fin ; esta tendencia al Fin es « contemplación ». En el segundo estadio, gracias al movimiento de conversión, por el cual se une al padre y le contempla, halla la perfección de su naturaleza : se hace Inteligencia, *porque contempla.*

Orígenes eliminaría el primer estadio de tendencia — el Logos no puede ser indigente — para retener quizá la *conversión* y la *contemplación*, esclareciendo por este medio la generación divina [5].

El análisis del P. Arnou se recomienda por su sobriedad y precisión. Juxtaponiendo dos fórmulas origenianas, ambas del mismo contexto, concluye : « Ce n'est donc pas seulement être auprès de Dieu au repos, mais se rapporter à lui, être comme en

---

[3] O. c. 86.

[4] O. c. 86.

[5] R. Arnou, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez s. Augustin*, Gregorianum XIII (1932) 126 s.

mouvement vers lui, et s'efforcer de le saisir en le contemplant. Or c'est grâce à cette contemplation que le Logos est Dieu. Origène suggère qu'il s'empare aussi comme de vive force de la divinité : τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν[6]. Le Fils est, à proprement parler, celui qui connaît le Père : il cesserait d'être Dieu, s'il cessait de le contempler » [7].

Las analogías de pensamiento entre Orígenes y Plotino son muy explicables. Quizá — supuesta la identidad del Orígenes, condiscípulo de Plotino [8], con el Magno Alejandrino [9] — ambos heredaban de Amonio Saccas el mismo fundamental sistema.

Pero aun con absoluta independencia de Amonio y del neoplatonismo en general, Orígenes halló una tradición ideológica dentro del Cristianismo, muy favorable a su pensamiento. Y por ese camino convendría declarar — completando las consideraciones del P. Arnou — la difícil cláusula de Orígenes.

Distingamos previamente dos títulos : el título de la divinidad del Verbo — aquello por lo que el Logos es dios — y el de la subsistencia — aquello por lo que el Logos subsiste como persona divina —. Tolomeo los distinguía muy bien. ¿ Los distinguió asimismo Orígenes ? La cláusula en litigio así lo persuade.

El Alejandrino habla del Logos « delante del Dios » (πρὸς τὸν θεόν) : contradistinto del Padre, y en posesión de hipóstasis propia. Hay por tanto en él dos modalidades : la de Dios, y la de subsistente. Que el Logos sea substancialmente dios lo asegura Orígenes con claridad [10]. En el Logos la divinidad ha logrado por el Querer divino una consistencia real, substantiva. Pero no es la divinidad del Logos, como tal, título de consistencia. Sino sólo su Filiación, y ésta se funda en el Querer divino, pues proviene « tanquam a mente voluntas » [11].

Salvo meliori aquí descansa el significado profundo, y verda-

---

[6] *In Ioh.* II, 2 PG 14, 109 A ; *Preuschen* (corregir *Koetschau*) 54, 35.

[7] a. c. 128.

[8] Porfirio, *Vita Plotini* c. 3. Véase el hermoso artículo de H. Crouzel, *Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas*, Bull. d. Litt. Ecclés. 57 (1956) 193-214.

[9] Cf. si lubet R. Cadiou, *Jeunesse* 231 ss.

[10] *De Princ.* I, 2, 2 K. 28, 13 ss. : véase el aparato. Cf. también Lieske, *Logosmystik* 168. 184. 187 ; Cadiou, *Jeunesse* 346 ss.

[11] Völker, *Origenes* 118 n. 5 ha tratado de relacionar el pasaje (*in Ioh* II, 2) que acabamos de estudiar, con la gnosis valentiniana ; pero desde un punto de vista más reducido. Por lo demás las páginas de Völker o. c. 117-144 riquísimas en testimonios origenianos podrían muy bien confirmar nuestra exegesis.

dero, de la desconcertante cláusula origeniana. El paralelismo con Tolomeo resulta en este punto decisivo. El Hijo es Dios subsistente : pero a título distinto. *Subsistente*, por el querer de Dios Padre ; *dios* por ser el Pensamiento divino, y contemplar el Abismo Paterno (πατρικὸν βάθος) : ni más ni menos como el Unigénito valentiniano.

* * *

A mi entender, la concepción origeniana tiene un precedente muy autorizado, sin salir de los mismos eclesiásticos, en s. Ireneo. En otra ocasión aduje el fragmento [12]. Contrapone el Santo las tres especies de visión divina : mediante el Espíritu profético, visión típica de los Profetas y Justos de la Antigua Ley ; mediante el Hijo, visión característica de los santos de la Nueva Ley ; y la visión paternal, derechamente terminada al Padre, que tendrá lugar en el reino de los cielos. Las tres se hallan escalonadas : el Espíritu Santo prepara la visión adoptiva ; el Hijo prepara la paterna. Esta última se caracteriza por terminarse inmediatamente al Padre. Y se dice *paterna*, principalmente por la causalidad de esta visión inmediata sobre el hombre : por su medio en efecto Dios comunica a los demás su misma vida (= incorrupción o claridad o vida eterna). La diferencia en la Vida (= Incorrupción, Claridad, Vida eterna) poseída por el Hijo y la que entonces se nos dará también a los hombres está en que el Hijo la recibió en virtud de su generación, y la lleva congénita, como engendrado *immediate* por Dios ; mientras nosotros la recibiremos al fin de los tiempos, después de un lento proceso de preparación. Pero la causalidad mediante la comunicación o participación en la Vida eterna, exclusiva y propia del Padre, tiene lugar de la misma fundamental manera en el Hijo Unigénito y en nosotros : *mediante la Visión.* El título de comunicación divina, congénita en el Hijo, está precisamente en que su generación *vi processionis* le comunicó la Visión inmediata y perfecta del Padre. De la Visión inmediata del Padre se le siguió la participación congénita en la Vida Eterna o Inmortalidad, exclusiva del Padre, y una participación substancial. De la Visión inmediata que tendremos los hombres en el Reino se nos seguirá también la participación en la Vida Eterna del Padre, pero por no ser congénita, *vi nostrae processionis*, será en nosotros accidental. En el fondo, si el Logos persevera en su divinidad, es por la razón misma indicada en Orígenes : porque *persevera* congénitamente y « vi processionis » *en la contemplación del Abismo*

---

[12] Cf. c. II p. 138 s.

Paterno. En uno y otro, la comunicación se hace « per Cognitionem Immediatam Dei », que es como nació el Verbo Unigénito, y como habremos de renacer perfectamente en la patria sus hermanos de adopción.

En otra forma : Dios quiso hacer una persona subsistente, dotada de su propio Conocimiento. Bastóle quererlo para sacarla de sí. Por su medio habría de dotarnos gratuitamente del mismo Conocimiento, divinizándonos. Tal era el fin de la Economía : deificarnos en el Hijo, mas no a título personal, subsistente, como El[13].

---

[13] A esta luz léanse los fragmentos que siguen : Iren. IV. 20, 5 s. : « Homo etenim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus : visus quidem tunc per Spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter ; Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat Deum. (Lo que sigue se conserva también en griego :) Quemadmodum enim videntes lumen, intra lumen sunt, et claritatem eius percipiunt : sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem. Vivificat autem eos claritas : percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis [et invisibilis] visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se. Quemadmodum enim magnitudo eius investigabilis est, sic et benignitas eius inenarrabilis : per quam visus vitam praestat iis qui vident eum. Quoniam vivere sine vita impossibile est ; subsistentia autem vitae de Dei participatione evenit : participatio autem Dei est videre Deum, et frui benignitate eius (hasta aquí el griego). Homines igitur videbunt Deum, ut vivant per visionem immortales facti et pertingentes usque in Deum ... » - IV 38, 3 (se conserva también en griego) : « Quaedam autem propter immensam eius benignitatem augmentum accipientia, et in multum temporis perseverantia, infecti gloriam referunt, Deo sine invidia donante quod bonum est. Secundum enim id quod facta sunt, non sunt infecta ; secundum id vero quod perseverant longis aeonibus, virtutem infecti assument, Deo gratuito donante eis sempiternam perseverationem. Et sic principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, quoniam et solus infectus, et prior omnium et omnibus ut sint ipse est caussa ; reliqua vero omnia in subiectione manent Dei. Subiectio autem Dei, incorruptelae perseverantia est : incorruptela autem, gloria infecti. Per hanc igitur ordinationem et huiusmodi convenientiam, et tali ductu, factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei ; Patre quidem bene sentiente et iubente ; Filio vero ministrante et formante ; Spiritu vero nutriente et augente ; homine vero paullatim proficiente et perveniente ad perfectum, id est, proximum infecto fieri. Perfectus enim est infectus ; hic autem est Deus. Oportuerat autem hominem primo fieri et factum augeri et auctum corroborari et

* * *

Parecido pensamiento figura, a mi juicio, en Clemente Al. Acaba de citar dos textos paulinos [14] que le dan pié para relacionar el alimento sólido, característico de los cristianos perfectos, con la Sabiduría divina escondida en el misterio : contrastando tal alimento con la leche.

Véase cómo desarrolla este contraste :

> Según eso, si el Apóstol ha llamado leche al alimento de los infantes, y manjar sólido al de los perfectos : por leche habrá que entender la catequesis que viene a ser el primer alimento del alma ; y por manjar sólido (βρῶμα), la contemplación intuitiva (ἡ ἐποπτικὴ θεωρία) [15]. Tales son las carnes y sangre del Verbo, esto es la comprehensión (κατάληψις) de la virtud y esencia de Dios. « Gustad y ved — dice [16] — que es el Señor Cristo [17] ». Pues de esta manera se da a los que participan en modo más espiritual del manjar (sólido), (a saber) cuando el alma misma se alimenta ya a sí propia, según Platón el amigo de la verdad [18]. Porque la Gnosis de la esencia divina es comida y bebida del Verbo divino [19] por lo cual... escribe

corroboratum multiplicari et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari et glorificatum videre suum Dominum. Deus enim est qui habet videri ; visio autem Dei efficax est incorruptelae : incorruptela vero proximum facit esse Deo » : cf. IV, 20, 5-6 apud Völker, *Clemens* 433.

[14] 1 *Cor* 2, 6 s. : « Esto no obstante enseñamos sabiduría entre los perfectos ; mas una sabiduría, no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo sometidos a destrucción ; sino que predicamos la Sabiduría de Dios escondida en el misterio ». - 1 *Cor* 3, 1-2 : « Y así es, hermanos, que yo no he podido hablaros como a hombres espirituales, sino como a personas carnales. Y como a niños en Cristo, os he alimentado con leche, y no con alimento (sólido) : porque no erais todavía capaces de él : y ni aun ahora lo sois, pues todavía sois carnales ».

[15] Terminología mistérica para designar la etapa última de la iniciación : cf. Völker, *Clemens* 404 ss. 408. 424 ss. ; Pera, *div. nom.* p. 33 ad n. 29 ; Koch, *ps. Dionys.* 27 ss.

Para la θεωρία en general, Völker o. c. 318 ss. ; *Philo* 279 ss. ; Anrich, *Mysterienwesen* 30 s. ; Festugière, *Idéal* 140 s. 297 ss. y sobre todo Fr. Boll, *Kleine Schriften* 306 y 320-324, ubérrimo.

[16] El Salmista 33, 9 : cf. Völker, *Clemens* 404.

[17] Clemente muda el χρηστός de los LXX en Χριστός: igual lo había hecho en *Protr.* 87, 4 St. I. 65, 20.

[18] Cf. *Epla.* VII 341 CD.

[19] En otras palabras : lo que el Verbo de Dios come y bebe es la

también el Apóstol : « Y nuestra Pascua, Cristo, fué sacrificada » [20]. Sacrificio de verdad muy caro, el Hijo de Dios santificándose por nosotros [21].

El fragmento, bellísimo, autoriza una serie de paralelos muy instructivos. De un lado la leche, manjar propio de cristianos imperfectos y principiantes, símbolo del Conocimiento inicial del alma, la catequesis : el manjar que el Apóstol propinaba a los de Corinto, como a individuos carnales, incapaces de más.

De otro lado el alimento fuerte (βρῶμα) : Sabiduría de Dios escondida en el misterio, manjar propio de espirituales, contemplación intuitiva, comprehensión de la virtud y esencia de Dios. En otros términos, el Conocimiento mismo de que se alimenta el Verbo de Dios. La comida (βρῶσις) y la bebida (πόσις) [22] del Verbo divino es el Conocimiento de la virtud y esencia del Padre [23].

Clemente pasa sin previo aviso del sentido subjetivo al objetivo.

---

esencia divina, mediante la contemplación suya. Su conocimiento es manjar y bebida para El. Völker parece entender la frase en otro sentido : como si la Gnosis de la esencia divina estuviera en comer y beber al Verbo divino. Solo así comprendo el sentido de su nota 3 (*Clemens* 408) : « Mir ist es nicht deutlich geworden, ob hinter diesen Ausführungen die Eucharistie steht, oder ob es sich nur um eine starke Spiritualisierung handelt ».

[20] 1 *Cor* 5, 7.

[21] *Strom* V, 66, 1 ss. (II. 370, 10 ss.) PG 9, 100 C - 101 A. Véase Völker, *Clemens* 408 ss. Al igual del fragmento anterior se podrían hacer valer algunos otros : *Strom* V, 40, 1 (II. 353, 17 ss.) ; *Strom* VII, 56, 1-57, 5 (III. 41, 8 ss.) ; *Strom* VII, 68, 1 ss. (III. 49, 6 ss.).

[22] Nótese la forma activa βρῶσις ≠ βρῶμα, πόσις ≠ πόμα. La exegesis de Völker, *Clemens* 408 a la página del Alejandrino no me parece demasiado feliz. En lugar de referir la contemplación de la esencia divina al Logos (cf. ibid. 408 n. 3), la refiere al hombre perfecto, con lo cual están en pugna, como lo advierte muy bien, otros pasajes. En nuestra exegesis desaparece toda contradicción. El manjar del hombre perfecto es Cristo mismo, Sabiduría y Comprensión y Gnosis del Padre, y por su medio el propio manjar de que se sustenta Cristo, la Visión de la esencia divina. Lo cual no significa que el hombre llegue directamente a la conciencia misma de la Intuición del Padre, característica del Verbo.

[23] No creo aventurado relacionar esta mentalidad con una pagana, que aparece en los *Oracula chaldaica* con un hemistiquio muy comentado por Proclo : κατὰ τὴν θεοθρέμμονα σιγήν : ed. Kroll 16. Hablando del Nous dice el autor de los Oráculos : « no procedió, sino que permaneció en el Bythós paterno/y en lo escondido dentro del silencio alimentado de Dios » (= según el silencio alimentado por Dios). Véase Jackson, *Zoroaster* 262 s. versos 40 s. A las citaciones de Jackson agregar Proclo, *in Crat.* 63, 24 Pasq. ; *in I Alcib.* 56, 13 Wester. ; *in Parmen.* 46, 31 Klib. con la nota de la

Hablando del manjar sólido de los espirituales, subraya dos modalidades :

a) dicho manjar es la misma Sabiduría personal de Dios, el Señor Cristo, que se define por la « comprehensión de la virtud y esencia divina». Cristo es en efecto la Virtud y esencia de Dios hecha accesible o comprensible al hombre perfecto, por lo cual quien participa de El « comprende la virtud y esencia del Padre» [24].

b) el manjar del hombre espiritual no es sólo Cristo, sino que pasa a ser en El la Visión divina, de que come y bebe el mismo Cristo como Verbo de Dios [25]. Una vez identificada con Cristo, en la comprensión o conocimiento intuitivo de Dios, el alma no requiere otros alimentos : Dios mismo se le da « secundum contemplationem » y la sostiene en su « incorrupción » [26].

Se confunde según eso con el propio manjar del Verbo divino ; quien asimila *per comprehensionem* la virtud y esencia de Dios haciéndola en Sí accesible al hombre. Por eso también se inmoló nuestra Pascua Cristo, no sólo en la Pasión, sino en el seno del Padre, al incorporar personalmente mediante su propia santificación [27] la virtud y esencia del Padre.

La página resulta de una profundidad abisal. Para nuestro intento es particularmente significativa. Ella nos prueba la equivalencia de fórmulas tales como « sabiduría de Dios » « contemplación epóptica », « comprehensión de la virtud y esencia de Dios » « verbo de Dios » « nuestra Pascua Cristo » ; y sobre todo, que el manjar del propio Verbo divino, en cuanto tal, es el Conocimiento de la esencia divina, por el cual se le comunica cuanto tiene.

---

p. 89. El Silencio (σιγή) alimentado por Dios equivale a la visión silenciosa de Dios, por donde se comunica mentalmente (νόῳ) (cf. *Oracula Chald.* ed. Jackson 263 versos 42-43) primero al Nous, luego a los contemplativos.

[24] Cf. Völker, *Clemens* 406 s.

[25] El Salvador como « nutricio » o alimentador recurre con mucha frecuencia en los *Acta Thomae* : cf. Bornkamm, *Mythos* 13 ; véase también Schlier, *Christus* 59, 2 ; *Ignatius* 149 ; Völker, *Clemens* 99, 3. 102, 7 ; *Origenes* 71. 191. - Para Clemente cf. sobre todo Quatember, *Lebenshaltung* 100 ss.

[26] « Qui autem in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo » Iren IV 14, 1.

[27] *Santificación* aquí parece significar tanto como « generación » divina, o si se quiere el proceso por el que la Virtud y Esencia (= Espíritu) divina se hacen comprensibles o accesibles a las fauces humanas, como manjar del hombre perfecto : cf. Völker, *Clemens* 433 n. 4 ; 434 n. 1.

DEUS/RATIO EN TERTULIANO

El Pensamiento (*Ennoia*), considerado como principio de índole femenina, destinado a comunicar al Unigénito el substrato divino, recuerda por su noción misma de materia *ex qua* — desde luego divina — el significado que daba Tertuliano a la *Sabiduría* de Dios, como « materia materiarum » en substitución de la « materia aeterna » propugnada por Hermógenes.

Ennoia efectivamente aparece entre los valentinianos, como la esencia femenina indispensable para dar a luz al Unigénito, y con El a todo lo que ha de participar un día — mediante la elevación al orden intuitivo de Dios — del Conocimiento divino. Allá donde Tertuliano escribe *Sophia* léase *Ennoia*, y tendremos una confirmación espléndida de la teología valentiniana, en las siguientes líneas del africano :

> Si necessaria est Deo (Bytho) materia ad opera mundi, ut Hermogenes existimavit, habuit Deus materiam longe digniorem et idoneiorem, non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intelligendam, Sophiam suam scilicet (= Ennoian) ; haec denique sola cognovit sensum Domini [1]. Quis enim scit, quae sunt Dei et quae in ipso, nisi spiritus qui in ipso ? [2] Sophia autem spiritus. Haec illi consiliarius fuit, via intelligentiae et scientiae ipsa est [3]. Ex hac fecit, faciendo per illam et faciendo cum illa.... Quis non hanc potius fontem et originem commendet, materiam vere materiarum non *sibi* [4] subditam, non statu diversam, non motu inquietam, non habitu informem [5], sed insitam [6]

---

[1] Cf. *Rom* 11, 34 ; 1 *Cor* 2, 16. - Para lugares paralelos de Tertuliano, véase Hiltbrunner, *Schluss* ..., Vig. Chr. X (1956) 218 ss.

[2] 1 *Cor* 2, 11.

[3] Cf. *Is* 40, 14.

[4] Waszink *fini*.

[5] *A contrario* va aludiendo Tertuliano a la materia eterna de Hermógenes : cf. también *adv. Herm.* 45, 3 ss. W. 65, 18 ss. ; véase Scott, *Hermetica* III. 74 ss.

[6] Correlativa al Logos Inmanente, o a la Sophia Ratio de que había de hablar más tarde el africano en *adv. Prax.* 5 ss.

et propriam et compositam et decoram, quali Deus potuit eguisse, suis magis quam alienigenis ? [7]

A vueltas de diferencias, algunas capitales, fácil es señalar analogías entre la Materia eterna de Hermógenes, *Sophia=Ratio* de Tertuliano [8] y la *Ennoia* valentiniana [9]. Todas tres son coeternas

---

[7] *Adv. Herm.* 18, 1.

[8] La llamo así, y no simplemente Sophia, para distinguirla de la Sabiduría no-eterna, concebida en el seno de Dios en orden a una emisión inmediata, y cristalizada en el *Sermo*. *Sophia = Ratio* es la *Ratio* eterna de que habla Tertuliano en *adv. Prax.* c. 5 y 6. Tertuliano distingue tres expresiones : *Ratio-Sophia-Sermo* v. gr. en *adv. Prax.* c. 6 : « nam ut primum deus voluit ea quae cum *sophiae ratione* (es la lectura manuscrita : Evans lee *sophia et ratione*) et sermone disposuerat intra se in substantias et species suas edere ipsum primum protulit *sermonem* habentem in se individuas suas *rationem* et *sophiam*, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita » ; ibid. c. 7 : « nec diutius de isto, quasi non ipse sit *sermo* et in *sophiae* et in *rationis* et in omnis divini animi et spiritus nomine, qui filius factus est dei, de quo prodeundo generatus est. ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et *sophiae* traditione (así los MSS) constructam ? plane ... ». Yo entiendo que tales distinciones se explican de la siguiente manera : *Ratio* equivale a la Razón o Pensamiento eterno de Dios ; *Sophia* puede identificarse o con la Ratio impersonal eterna (*adv. Herm.* 18, 1 W. 34, 11-25) o con el Logos interno, concebido *ante tempus*, en orden a la creación — según *Prov.* 8, 22 (*adv. Prax.* 6 : « primo Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur ; ante omnes autem colles generavit me in sensu suo scilicet condens et generans » = *adv. Herm.* 18, 1 W. 35, 2-20) — ; *Sermo* es el Logos externo, engendrado al salir Sophia al exterior, para asistir a la obra de la creación — según *Prov* 8, 27 (*adv. Prax.* 6 : « dehinc adsistentem eam ipsa separatione cognosce : Cum pararet, inquit, caelum aderam illi simul ... ») —. Con la *Ratio* — siempre según Tertuliano — Dios había pensado ab aeterno la creación ; con *Sophia* (interior) la había dispuesto en orden al exterior con un pensamiento práctico, no simplemente teorético ; con el *Sermo* realizó lo pensado ab aeterno por la *Ratio* divina, y lo dispuesto poco antes de su emisión, por *Sophia*. — En este sentido la Materia eterna de Hermógenes se ha de comparar con la *Ratio* eterna de Tertuliano, no con *Sophia*. Nótese sin embargo que la Sophia « materia materiarum » del *adv. Hermogenem* coincide con la *Ratio* tertulianea del *adv. Praxean* ; mucho mejor que con la materia original de la Estoa, descubierta por algunos críticos en la « materia materiarum » del africano. Cf. sus testimonios y citaciones en Spanneut, *Stoïcisme* 352 n. 12. - Véase un artículo mío en Gregorianum 1958 fasc. 4 : *Elementos de teología trinitaria en adv. Herm.*

[9] Por no decir nada de la *Sophia* filoniana : cf. supra p. 326 s.

con Dios y dependientes de El, por una necesidad entrañada en la esencia misma divina, en cuanto divina (Tertuliano, Valentinianos) o en cuanto dominio sujeto al Señor (Hermógenes). Todas tres representan la substancia de que Dios saca, como del seno de una madre, todas las cosas real (Hermógenes) o intencionalmente (Tertuliano, Valentinianos) [10].

Frente al dualismo real entre Dios y la Materia eterna de Hermógenes, Tertuliano y los valentinianos enseñan uno conceptual, entre el substrato primero y su cualidad, a saber, entre el espíritu que constituye el substrato primigenio y la Razón o Pensamiento, su primera cualidad.

Ignoramos qué posición tomaría Hermógenes en lo relativo al Verbo interior y externo. Tertuliano destaca ciertamente la constitución (= no-eterna) de Sophia, como inicio de los caminos operativos de Dios : antes aún de que naciera perfectamente el *Sermo prolatus*. A este momento de la teología trinitaria tertulianea corresponde — si no yerro — la emisión del Unigénito valentiniano ; el Nous de Tolomeo responde a la Sophia interior o Sermo interno « conditus ab eo (Deo) primum ad cogitatum in nomine Sophiae [11] ».

El *Sermo prolatus* de Tertuliano guarda en cambio relación con el Logos de Tolomeo, fruto de la segunda probole divina : su

---

[10] Cf. Orígenes *C. Cels.* VI in fine. Al presentar tímidamente aquella cuestión : « Háse también de inquirir si el Unigénito y Primogénito de toda la creación se ha de llamar *ousía de ousías* (οὐσία οὐσιῶν) *e idea de ideas* (ἰδέα ἰδεῶν) y principio ; y si su Padre y Dios (de El) está por encima de todas estas cosas », la mente origeniana se insinúa con suficiente claridad. Para él, es el Unigénito — igual que para Tertuliano — « materia materiarum » o « substantia substantiarum » (οὐσία οὐσιῶν), en cuanto de El, a título de Principio físico e intencional, toman *realidad* todas las especies y substancias del mundo. Cf. si lubet, Lieske, *Logosmystik* 115. 184. y sobre todo 155.

El concepto de Logos *semen omnium*, que se repite en Mario Victorino (cf. Benz, *M. Victorinus* 89 s.) y corresponde a la σπέρματος οὐσία de los naasenos (*Ref* V, 7, 25 : Wendl. 84, 14) va por el mismo camino. En este último pasaje el Ms. lee πνεύματος y algunos como Festugière (RHT I p. 267, 1) tratan de retenerlo. El sentido fundamentalmente no cambia.

La « mente » divina, materia de los inteligibles, asoma en Plutarco, *de Is. et Osir.* c. 58 ; y se halla entrañada en el primer estadio, anterior a la ἐπιστροφή del Nous plotiniano : cf. supra p. 344.

[11] *Adv. Prax.* c. 7 fere initio.

prolación es paralela a la emisión del Logos/Zoe por Nous/Aletheia, completada por la del Logos Salvador.

Una consecuencia fluye de tales analogías : la emisión valentiniana del par Nous/Aletheia, interna aún al Bythos, tiene lugar como simple concepción mental de Dios ; da por fruto la περιγραφή del Pensamiento (= Ratio) Disposición de Dios, y con ella su cognoscibilidad. El Unigénito no es aún el primogénito. Lo será cuando nazca perfectamente del seno de Dios [12], como *Sermo prolatus.* La consistencia del Nous Unigénito es aún imperfecta. Mediante el Querer divino que la condiciona ha comenzado a existir la segunda persona, el Unigénito ; todavía no el Hijo perfecto, creador y salvador del mundo.

Dios comienza a distinguirse personalmente de su Sabiduría. Sin ser todavía padre perfecto, anuncia su proxima paternidad.

¿ Quiere ello decir que hasta la concepción del Unigénito, éste no existía en Dios ? Las analogías de Tolomeo y Tertuliano no dejan lugar a duda : el Unigénito como tal no existía, porque todavía Dios no había querido darle consistencia, ni en su interior siquiera. Existía virtualmente en el Pensamiento divino, como todas las creaturas. Existía también *materialmente* en el Pensamiento (Ennoia = Ratio) del cual había de nacer como de materia inmediata *ex qua.*

La Dualidad Bythos/Ennoia nada tenía de personal. Ni Ennoia nada que justificara la idea de un Verbo inmanente y eterno distinto de la Razón. Toda palabra supone una circunscripción y es incompatible con la incircunscripción típica de la *Ratio* (λόγος ἀχαρακτήριστος) que era Ennoia.

* * *

Adelantémonos a una dificultad. Tal distinción entre la *Ratio* eterna y *Sophia* temporal parece incompatible con la descripción tertulianea del diálogo eterno de Dios con su Razón. Si Dios habla internamente desde que tiene *Razón*, ab aeterno tendrá también *Sophia*, a saber, una Palabra interna e inmanente. Por otro lado Tertuliano otorga personalidad a Sophia antes aún de ser proferida *in tempore* mediante el *Sermo.* Luego — tal parece la conclusión más obvia — Sophia tenía *ab aeterno* personalidad, por existir a título de Palabra interna, desde que Dios tiene Razón.

En confirmación de ello cabría citar casi por entero todo el capítulo 5. *adv. Praxean.* Singularmente aquellas líneas:

---

[12] Cf. ibid.

> Nam etsi deus nondum sermonem suum miserat (= emiserat), proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus: cum ratione enim sua cogitans atque disponens, sermonem eam efficiebat quam sermone tractabat. idque quo facilius intellegas, ex te ipso *ante* recognosce ut ex imagine et similitudine dei, quo habeas et tu in temetipso rationem qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus sed etiam ex substantia ipsius animatus. vide, cum tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem sensus tui pulsum. quodcunque cogitaveris sermo est, quodcunque senseris ratio est: loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas. ita secundus quodammodo in te est sermo per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo: ipse sermo alius est. quanto ergo plenius hoc agitur in deo cuius tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem et in ratione sermonem? possum itaque non temere praestruxisse et tunc deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem quem secundum a se faceret agitando intra se [13].

Lejos de confirmar la anterior dificultad, este fragmento indica su solución. Tertuliano habla de un diálogo *eterno* de Dios con su Ratio. Dios le ha tenido desde que es *Rationalis*. La analogía con el diálogo interior del hombre prueba *en absoluto* que así como el hombre desde que es racional, y por serlo, tiene en su interior una palabra interior, nacida de su razón, con la cual se habla al pensar una cosa, moviéndola dentro de su alma racional: así también la tiene Dios desde que es *Rationalis*. La analogía tiende a probar — según él — que primero piensa Dios en su interior la Palabra Interna (= Sophia) mediante el coloquio interno con su *Ratio*, que haya concebido una cosa y la haya proferido al exterior como Verbo creador (= Sermo): igual que entre los hombres, primero es el raciocinio que su expresión mental y oral.

---

[13] *Adv. Prax.* c. 5 ed. Evans 93, 25 ss.

El africano silencia otras particularidades : concretamente ¿ tuvo Dios desde que fué *Rationalis* una palabra personal ? ¿ la tuvo desde que pensó con la *Ratio* ? Nuestra actual mentalidad se inclinaría obviamente a creer que sí. ¿ Cómo iba a tener Dios su *Ratio* sin actuarla ab aeterno, hasta concebir a Sophia ? Y sin embargo la lógica tertulianea, imperada de un lado por la Escritura [14], y de otro por la psicología del conocimiento divino, prohibe semejante conclusión. Tertuliano nunca dice *expressis verbis* que dios haya tenido una palabra interior personal desde que tiene *Ratio.* En cambio enseña expresamente los dos momentos : la concepción interior de Sophia, como Verbo personal interno « ante universitatis constitutionem » ; y la generación perfecta de Sophia, como Verbo externo, en el instante en que se oyó la palabra divina « Fiat lux » [15].

El africano justifica los dos momentos por analogía con el hombre, haciendo a Dios capaz — a título de Racional — de concebir primero interna, y luego externamente una palabra.

Entonces ¿ que hacía Dios con su *Ratio* ab aeterno, si la primera vez que concibió una Palabra interna fué « ante universitatis constitutionem », « ante tempus » ?

La solución es muy simple : « cogitabat ». La analogía con Tolomeo es también aquí decisiva. Dios vivía *ab aeterno* con su Ratio (Ennoia) ingénita, contemplándose a Sí propio y a la creación posible ; con un Pensamiento infecundo en el orden hipostático, y sin *agitación* mental [16], como la Ennoia valentiniana antes de fecundada por el Querer (Thelema) divino. También Ennoia

---

[14] *Prov* 8, 22 ss.

[15] *Adv. Prax.* 5 initio. Cf. Origen. *comm. in Ps.* 3, 5 PG 12, 1124 ; Hippol. *C. Noet.* 10 (ed. Nautin 253, 5). Véase también Hippol. (?), *in Evang. Ioh. et de res. Lazari* GCS II (ed. Achelis) 226, 35 : cf. Cadiou, *Jeunesse* 66 ss. ; Huet, *Origeniana* PL 17, 778 C y 785 A.

[16] La « agitación » o movimiento mental supone un tránsito de la contemplación inmóvil y serena, a la disposición o concepción definida (σοφία κτισθεῖσα) sobre el universo. Tertuliano habla de esa agitación varias veces : *adv. Herm.* 18, 2 (W. 35, 11 s.) : « sophia scilicet ipsius, exinde nata et condita ex quo in sensu dei ad opera mundi disponenda coepit *agitari* » (cf. ibid. 20, 2 W. 38, 1 ss.) ; *adv. Prax.* 5 : « vide, cum tacitus ... ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem sensus tui pulsum ... quem secundum a se faceret *agitando* intra se » ; cf. etiam *adv. Herm.* 36, 3 s. W. 55, 20 ss. ; 45, 3 W. 65, 21 s. « sed adhibentis tantos animi *nisus* ». Tertuliano juega con el contraste entre el movimiento turbulento atribuído por Hermógenes a su pretendida materia eterna, y el divino que se mueve en orden a la creación, mediante actos o disposiciones mentales (Sophia, Valentia, Sensus ...), ordenadamente y según una psicología bien definida.

pensaba ab aeterno en la emisión futura ; pero como Dios no quería — aquí entra el Thelema divino — que el mundo de la creación tuviera lugar desde siempre, tampoco *quiso* que su *Ratio* (Ennoia) concibiera personalmente desde siempre — sino *ante tempus* — al Unigénito (= Sophia), poco antes de la Economía que estaba llamado a realizar como instrumento de superiores designios.

Tertuliano descubre idéntica psicología. Dios tenía su *Ratio* empleada ab aeterno sobre Sí y sobre su creación. La estaba contemplando dentro de sí, pero sin dar consistencia a su Pensamiensa. Sólo cuando *quiso* inaugurar libre y espléndidamente la Economía de la creación, dió movimiento y consistencia a su Pensamiento, mediante una Voluntad positiva : y fué cuando concibió en su interior al Verbo interno (= Sophia).

Comparemos el esquema mental de Tolomeo con el de Tertuliano :

Tolomeo		Tertuliano
ythos — Ennoia	(*ab aeterno*)	Deus — Ratio (Mens)
ιelema ┬ Ennoia ↓	(*ante tempus*)	Voluntas ┬ Ratio(Cogitatio) ↓
'nigenitus Nous	= [*Verbum immanens*] =	Sophia
Logos	(*in tempore*)	Sermo

* * *

A la misma conclusión llegamos partiendo del análisis de un pasaje al parecer anodino del *adv. Hermogenem* :

> Denique si principium materiam significaret, non ita scriptura instruxisset : « In principio deus fecit »[17], sed « ex principio » ; non enim in materia sed ex materia fecisset. De Sophia autem potuit dici : « In principio ». In sophia enim primo fecit in qua cogitando et disponendo iam fecerat, quoniam, et si ex materia facturus fuisset, ante in sophia cogitando et disponendo iam fecerat, quoniam *et sic* erat initium viarum, quia cogitatio et dispositio prima sophiae sit operatio de cogitatu viam operibus instituens[18].

La doctrina coincide con la desarrollada en *adv. Praxean* y se halla estructurada a base del mismo esquema :

---

[17] Gen 1, 1.
[18] *Adv. Herm.* XX, 2 (W. 37, 24 ss.).

RATIO (= Cogitatio) ——— SOPHIA (= Dispositio)
↓
SERMO PROLATUS

La *Ratio* tertulianea es la Mente o Razón esencial de Dios, eterna, anterior y superior a toda Economía. Se identifica con la *Cogitatio* adecuada de Dios, que por su infinitud e indiferenciación no se halla limitada en su objeto por ninguna Economía libre y concreta. Hace en el esquema las veces de la *Ennoia* valentiniana, coeterna con la divinidad, como virtud suya o atributo esencial.

En cambio *Sophia*, como « disposición » concreta, se halla definida mediante su contenido, por la Economía « pensada ». Aparece « ante tempus » a raíz del « motus cogitationis » : fruto de un movimiento libre de la Mente (= Cogitatus)[19] que comenzó a agitarse limpiamente para disponer las obras de la creación (« ad opera mundi disponenda »).

Sophia es según eso la « disposición » divina, libremente adoptada, en la Mente (= Sensus) con el Pensamiento (= Cogitatus) en orden a la Economía concreta[20].

Mas no basta la *Ratio* (= Cogitatio) ni la Sabiduría (= Dispositio) para que nazca el Verbo (= Sermo prolatus). Se requiere algo que determine la manifestación externa (*extra Mentem sive Cogitatum Dei*) de Sophia. El elemento determinante es la Voluntad de Dios :

> Nam ut primum deus *voluit* ea, quae cum Sophiae Ratione (= Cogitatu) et Sermone (Interno = Dispositione Mentis) disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem habentem in se individuas Rationem et Sophiam (= Dispositionem), ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata (= Ratione) atque disposita (= Sophia), imo et facta iam, quantum in Dei Sensu[21].

---

[19] *Adv. Hermog.* XVIII, 2 W. 35, 7 ss. : « Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam Sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus. Si enim intra dominum quod ex ipso et in ipso fuit sine initio non fuit, Sophia scilicet ipsius, exinde nata et condita ex quo in Sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari, multo magis non capit sine initio quicquam fuisse quod extra dominum fuerit ».

[20] Para las analogías con los movimientos mentales del hombre cf. supra p. 356.

[21] *Adv. Prax.* VI in fine. El lector habrá notado el sentido perfecto

La *Voluntas* que aparece en forma verbal (« Voluit »), opera igual que entre los valentinianos como elemento fecundante, y junto con la *Dispositio* (= Sophia) determina su manifestación como Sermo prolatus, fruto simultáneo de *Voluntas/Sophia*.

En definitiva, el esquema tertuliano completo es como sigue :

1. *gressus*
Ratio (= Cogitatio) — Libera Determinatio
→ Sophia (= Dispositio)

2. *gressus*
Sophia (= Dispositio) — Voluntas
→ Sermo Prolatus

Ni la primera determinación sobre una Economía, ni la Voluntad que provoca la manifestación de Sophia, aparecen tan de relieve en Tertuliano ; pero existen bien claramente, y se dan a conocer como algo complementario, indispensable.

* * *

Por vía también de complemento señalo la trayectoria que siguió entre los arrianos el esquema tertulianeo. Arrio parece efectivamente haber admitido dos Sabidurías, igual que Tertuliano. Lo atestigua claramente s. Atanasio [22] :

> Según él (Arrio) hay por consiguiente dos σοφίαι, la primera propia de Dios y coexistente con El ; en esta (primera) σοφία fué hecho el Hijo [23] y por participar en ella es solo denominado (simplemente denominado, sin serlo realmente) Sabiduría y Verbo. Porque — dice (textualmente) — « la Sabiduría existió (como) sabiduría por querer de Dios Sabio » [24]. Así también dice

que hace leyendo como los MSS la cláusula « quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat ».

[22] *De Synod.* 15 PG 26, 708 B : ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει· y con más claridad en *C. Arian.* I, 5 PG 26, 21 B.

[23] Igual que la creación = « omnia in sapientia fecisti » *Ps* 103, 24.

[24] A pesar del artículo en dativo (τῇ) que la precede ἡ σοφία, γάρ, φησί, τῇ σοφία ὑπῆρξε... yo no veo razón decisiva para leer también la segunda σοφία en dativo, como quieren Kuhn, *Dogmatik* II 360 nota, y Bright en su edición crítica *C. Arian.* p. 5 post medium. El sentido es claro : La Sabiduría personal, en cuanto tal, existió solo por voluntad de Dios, en contraste con la Sabiduría impersonal que hacía a Dios Sabio y existía ab aeterno como propiedad Suya. - Bardy, *Lucien* 264 siguiendo a Montfaucon mantiene el nominativo, con muy buen acuerdo.

> (Arrio) que en Dios además del Hijo hay otro Verbo (= esto es, el Verbo esencial e inmanente del Padre), y por participar el Hijo de éste (Verbo esencial) se llamó asimismo por gracia (aun cuando en realidad no lo fuese) el propio Hijo, Verbo [25].

En otros términos, según Arrio, hay dos Sabidurías o dos Verbos : una Sabiduría (resp. Verbo) esencial, inmanente e impersonal, la Sabiduría por la que Dios es Sabio. Otra Sabiduría (resp. Verbo) creada, personal y consistente, la Sabiduría del Hijo. Son dos Sabidurías (resp. Verbos) equívocas. Solo la de Dios es realmente verdadera y unica Sabiduría. La del Hijo lo es tan sólo nominalmente, y por gracia : por cuanto siendo algo creado (ex nihilo) participa por gracia de Dios, en la Sabiduría (resp. Verbo) esencial de Dios. El equívoco inherente al término Sabiduría (resp. Verbo) aplicado a Dios y a su Hijo se halla en función del equívoco mismo entrañado en la filiación (no estricta) del Hijo [26]. Ahí radica la diferencia entre Tertuliano y Arrio.

Para Tertuliano la Sabiduría esencial (de Dios) se distingue ya de la *concebida* en orden a la creación (según *Prov.* 8,22). Esta segunda Sabiduría no es sólo personalmente distinta de quien la concibe, sino estricta y verdadera Sabiduría divina : y tan sólo aguarda su prolación *extra mentem Dei* para devenir *Verbo* estricto. Para el africano la Sabiduría esencial y la personal son divinas ; así como lo son el Verbo esencial y el prolaticio. Y si la Sabiduría concebida « in sinu Dei » no es aún Hijo perfecto, lo será cuando la profiera el Padre.

Arrio desfigura por completo la mentalidad tertulianea al desvirtuar la noción y realidad misma de generación (*resp.* concepción) claramente enseñada a través de las incorrectas fórmulas de los prenicenos. El hereje introduce arbitrariamente la *creatio ex nihilo*, como si la voluntad de Dios hubiera procedido al dar consistencia a la Sabiduría personal (resp. Logos) igual que al crear el mundo [27] con una simple diferencia externa : *creando* primero al Hijo para por su medio *crear* luego el resto del universo.

---

[25] Cf. *C. Arian.* I, 9 PG 26, 29 D ; *de decr. Nic. syn.* 16 PG 25, 449 C.

[26] Cf. Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 377 y p. 367 n. ; Pollard JTS new series 9 (1958) 106 ss.

[27] Cf. Athanas. *C. Arian.* I, 5 PG 26, 21 B ; *Epist. ad episc. Aegypti et Lyb.* 12 PG 25, 565 ed. Bardy, *Lucien* 262 s. En ambos lugares s. Atanasio recoge un fragmento de la *Thalia.* Para *C. Arian.* II, 24 PG 26, 200 A probablemente se ha inspirado en Asterio, igual que para el *de decr. Nic. syn.* 8 PG 25, 437 A : cf. Bardy, *Lucien* 263.

A MODO DE CONCLUSION

Tanto en Tolomeo como en Tertuliano hay una triple fase exactamente paralela : una eterna, de unión entre Dios y su Ratio (Ennoia) ; y dos temporales o cuasitemporales : la aparición del Unigénito (Tol. *Nous* = = Tert. *Sophia*), en virtud de la Voluntad divina que determina a la *Ratio* (Ennoia) y da consistencia a su Pensamiento : a esta fase refiere Tertuliano (*prob.* también Tolomeo) *Prov.* 8,22 ss. La última fase es la de la generación perfecta, al salir el Verbo interno « nativitate perfecta » del seno de la Divinidad, como Verbo prolaticio Creador : a la cual refiere Tertuliano (*prob.* también Tolomeo) *Prov.* 8,27 ss.

La trayectoria desde el Dios Supremo eterno hasta el Verbo creador se desarrolla en Tertuliano y Tolomeo fundamentalmente idéntica : primero era la *Ratio* divina, con su *cogitatio* eterna y necesaria : luego vino por Voluntad libre de Dios [1] el Unigénito en el cual fué concebida la Sabiduría personal de Dios, como Verbo inmanente, no eterno : más tarde el Verbo Interior salió del seno de Dios, y vino a ser Primogénito de toda la creación, e instrumento de la misma : Logos externo, prolaticio.

Dentro de tal esquema el matrimonio inicial Deus-Ratio (Bythos-Ennoia) no constituye una verdadera dualidad personal, ni siquiera puede concebirse con otra distinción que la inadecuada entre el substrato y su primera disposicion. Se adivina el Dios Propator, anterior a toda paternidad, que se contempla a Sí mismo.

---

[1] Tertuliano supone esta voluntad libre, atento sólo a describir el origen del Sermo a raíz de la *Ratio* y de *Sophia.* Pero que la voluntad paterna haya intervenido, como título primordial para la hipóstasis del Hijo, se deduce no sólo de la « espiración » de Sophia, positivamente ordenada a la creación, sino del título que alguna vez da significativamente, en una frase de corte valentiniano, al Salvador : « Dominus quoque cum substantia passionis (Diercks *sub instantia* passionis. Entra en el estilo tertulianeo identificar *substantia* y *sustinentia*, como sinónimos de « exspectatione » « imminentia ») infirmitatem carnis demonstrare iam in sua carne voluisset, Pater, inquit, transfer poculum istud : et recordatus, Nisi quod mea non, sed tua fiat voluntas. *Ipse erat Voluntas et Potestas Patris*, et tamen ad demonstrationem sufferentiae debitae voluntati se patris tradidit » Tert. *de oratione* c. IV 5 ed. Diercks (Stromata IV) 20, 18 ss.

Primero Dios que Padre. La verdadera paternidad divina del Verbo comienza mediante el matrimonio *Thelema-Ennoia* : cuando *ante tempus* quiso Dios concebir en su seno al Verbo inmanente (= Unigénito). Y se consuma cuando profiere al exterior al Verbo, a fin de crear por su medio el cielo y la tierra, y darse a conocer a los demás.

EXCURSUS

Las actividades mentales en la procesión del Logos

En la emisión del Unigénito han intervenido, según la escuela valentiniana de Tolomeo, dos elementos (Thelema y Ennoia). Voluntad y Pensamiento engendran al Unigénito, a manera de proyección substancial, como la voluntad y pensamiento humanos proyectan al exterior una palabra.

El mecanismo resulta bien simple, y viene a traducir el proceso del Logos prolaticio (Nous) a partir del inmanente (Ennoia). Mas no es el único, legado por los Gnósticos.

Afortunadamente hay varios caminos para determinar los elementos de psicología, sintetizados en el mecanismo anterior. A excepción de alguno raro, no son valentinianos los documentos. Comencemos por el más anodino.

* * *

Escribe así Tertuliano [1] :

> Vides ergo quemadmodum operatione deus universa constituit [2], valentia facientis terram, intelligentia parantis orbem, et sensu extendentis caelum, non apparentis solummodo nec adpropinquantis sed adhibentis tantos animi sui nisus, sophiam sensum sermonem spiritum virtutem, quae illi non erunt necessaria, ut apparendo tantummodo et adpropinquando perfectus fuisset. Haec autem sunt invisibilia eius quae secundum apostolum [3] ab institutione mundi factis eius conspiciuntur, non materiae nescio quae sed sensualia ipsius ; quis enim cognovit sensum domini [4], de quo exclamat: O profundum divitiarum et sophiae, ut inventibilia iudicia eius et investigabiles viae eius [5].

---

[1] *Adv. Herm.* 45, 3 W 65 18 ss.

[2] Leo con los Códices. La lección propuesta por Waszink *dei ... consistunt* me parece innecesaria.

[3] Cf. *Rom* 1, 20.

[4] *Rom* 11, 34.

[5] *Rom* 11, 33 : cf. O. Hiltbrunner, *Schluss* 216. 226 et passim. Vide etiam *adv. Herm.* XVIII, 1 (34, 8 ss.).

Tertuliano subraya aquí con una terminología muy rica, y a base de varios textos escriturarios, « los elementos mentales » de Dios (« sensualia ipsius ») que entraron en juego para crear el mundo. s. Pablo los denomina τὰ ἀόρατα αὐτοῦ... νοούμενα [6]. Tertuliano los engloba también bajo el nombre de « profundum divitiarum et sophiae » (βάθος πλούτου καὶ σοφίας), expresión paulina probablemente vinculada por los gnósticos al Pleroma [7].

Especificando más, el africano señala algunos elementos particulares, en un orden poco definido, considerándolos como « impulsos del ánimo divino » (= « tantos animi sui nisus »), o actividades varias de la Mente de Dios. Y son : Sophia/Sensus (νοῦς)/ Sermo (λόγος)/Spiritus (πνεῦμα)/Virtus (δύναμις). Serie de cinco miembros, cuya causalidad no es fácil determinar, aunque debió de tenerla en la ideología tertulianea [8].

La *Virtus* (δύναμις) equivale al parecer a *Valentia* [9] : su causalidad — atribuída otras veces al Espíritu [10] — consistió en crear la tierra (creatio *prima*) : « valentia facientis terram ». Sophia a su vez equivale a *Intellegentia* y su actividad se dejó sentir al preparar el orbe (de la tierra), llevando a cabo una tarea ulterior (creatio *secunda* ?). *Sensus* (νοῦς) es la Mente de Dios : su causalidad, en contraste con la *Dynamis*, parece haberse de aplicar a la constitución del mundo superior celeste (estelar ?) : « sensu extendentis caelum » [11].

---

[6] *Rom* 1, 20.

[7] Cf. Hiltbrunner, *Schluss* 217 ss.

[8] Cf. Hilbrunner, *Schluss* 217 : « Aber *sensus* bedeutet bei ihm (Tert.) nicht nur « die Sinne » als Organe der Wahrnehmung. Hier (adv. Hermog. 45) ist *sensualis* offensichtlich das Adjektiv von jenem *sensus*, der in der vorhergehenden Aufzählung *sophiam valentiam sensum sermonem spiritum virtutem* (Gotter) steht. Und diese Begriffe sind den umgebenden Bibelzitaten entnommen, aus ihnen sind sie unschwer als Aequivalente von σοφία, ἰσχύς, σύνεσις (*Ier.* 28, 15) oder νοῦς (*Rom.* 1, 34), λόγος, πνεῦμα und δύναμις zu bestimmen. Meint Tertullian mit sensus hier den göttlichen νοῦς, dann kann sensualia nichts anderes sein als die Wiedergabe des Ausdrucks νοούμενα ».

[9] Expresión frecuente en Tertuliano : cf. la bibliografía citada por Waszink, *de an.* 20, 4 p. 286.

[10] V. gr. Tert. *orat.* I, 2 : « in quo et dei spiritus et dei sermo et dei ratio approbatus est dominus noster Iesus Christus, spiritus quo valuit, sermo quo docuit, ratio quo venit. Sic igitur oratio a Christo constituta ex tribus constituta est : ex spiritu quo tantum potest, ex sermone quo enuntiatur ... » (ed. Diercks 1956 p. 17, 11 ss. ; Cf. *Jer.* 28 (51), 15 en *adv. Hermog.* 45, 2 W. 65, 10 ss.).

[11] Alusión probable a *Ps* 103, 3 : Extendens caelum sicut pellem. -

Sea o no posible vincular tales virtualidades anímicas a determinadas acciones sobre el mundo, una cosa parece clara: el recurso a la psicología humana para explicar las virtualidades de la Mente divina, puestas en juego para la creación del mundo ; las mismas que explican más tarde (en el *adv. Prax.*) el proceso trinitario, sin todavía perder su colorido cosmológico : indicio del significado económico de la Trinidad tertulianea [12].

* * *

La pluralidad virtual de la Mente divina aparece asimismo en los escritos de Qumran, al atribuírsele verbos como *hšb* cuya significación fundamental es a lo que parece « elaborar el saber », y por tanto, pensar, juzgar, clasificar, planear. Aplicado a la obra creadora de dios denota el designio divino, con los elementos intelectivos y morales inherentes a él [13].

Series análogas de elementos mentales comprobamos en el tratado hermético *Asclepius*. Así v. gr. poco antes del final c. XLI [14]: « condonans nos Sensu Ratione Intellegentia : sensu ut te cognoverimus ; ratione ut te suspicionibus indagemus ; cognitione ut te cognoscentes gaudeamus ». Aparte la anterior trilogía nous/logos/gnosis, se puede notar la serie tetrádica de las partes mentales : « illis vero partibus quatuor animi, sensus, memoriae atque providentiae, quarum ratione (homo) cuncta divina norit atque suspiciat » [15].

Según los maniqueos la Madre de Vida extendió el cielo con las pieles de los arcontes muertos, haciendo 12 cielos (el cielo Zodiacal ?). Para las derivaciones de esta leyenda cf. Cumont, *Recherches* 26 s. Tertuliano ciertamente no se inspiraba en tales extravagancias ; pero sí pudo tener en cuenta la metáfora del salmista para distinguir entre la actividad divina sobre la tierra y el cielo planetario o estelar.

[12] Waszink, *Against Herm.* 170 n. 383 recoge otro testimonio tertulianeo, donde figura una serie análoga a la anterior: *de carn. res.* c. 6 Kr. 33, 9 ss. : « recogita totum illi (i. e. carni creandae) deum occupatum ac deditum, *manu sensu opere consilio sapientia providentia et* ipsa imprimis *adfectione* ». Mas no aparece en ella el colorido intelectual y homogéneo de las « virtualidades » divinas, mencionadas en *adv. Herm.*

[13] Cf. Nötscher, *Qumran = texte* 52 s. sobre todo 55 in fine donde cita 1 QH 11, 28 con tres términos que recuerdan algunas de las modalidades psicológicas de los 5 miembros maniqueos : « Einsicht, Wissen, Verstehen ». Véase también ibid. 56 ss.

[14] Nock-Fest. II. 353 aparato.

[15] *Ascl.* c. XI (II. 310, 3 ss.

Los miembros de Dios : Vida/Inmortalidad/... Necesidad/Providencia/Naturaleza/Alma/Intelecto [16].

* * *

Aunque los documentos anteriores tienen su interés, apenas merecen consideración desde el punto de vista trinitario, y no esclarecen nada el mecanismo de la procesión del Verbo a partir del Pensamiento de Dios. Por sí solos nada probarían.

Vengamos al análisis de otros fragmentos, doctrinal y aun técnicamente decisivos en la especulación trinitaria, exponentes preciosos de una tradición filosófico-teológica preterida en absoluto por los historiadores del Dogma. En este campo tenemos casi la impresión de entrar los primeros.

Hablando s. Ireneo contra la jerarquía de los Eones valentinianos, denuncia el extraño orden en que aparecen. Psicológicamente el orden de tales emisiones resulta, según él, injustificable. Los actos mentales siguen otro proceso :

> Prima enim motio eius (= Mentis) de aliquo, *Ennoia* appellatur ; perseverans autem et aucta et universam apprehendens animam, *enthymesis* vocatur. Haec autem enthymesis, multum temporis faciens in eodem et velut probata, *sensatio* nominatur. Haec autem sensatio in multum dilatata, *consilium* facta est ; augmentum autem et motus in multum dilatatus consilii, *cogitationis examinatio* ; quae etiam in mente perseverans, *verbum* rectissime appellabitur ; ex quo *emissibilis* emittitur *verbum* [17]. Unum autem et idem est omnia, quae praedicta sunt, a No initium accipientia et secundum aug-

---

[16] CH XII, 21 (I. 182, 20 ss.).

[17] Hasta aquí conservamos afortunadamente el texto griego, en cláusulas muy importantes, y que representan el esquema primitivo. Le doy tal como figura en Reynders, *Lexique* 31 : conforme a la fuente filosófica de Máximo Confesor y Juan Damasceno, descubierta por Lüdtke W. y publicada por Jordan H. (*Armenische Irenaeusfragmente* TU 36/3 p. 53-54). Entre corchetes, las conjeturas de los editores ; espaciadas las palabras que figuran en Máximo fuera del contexto inmediato : ῾Η γὰρ πρώτη κίνησις [αὐτοῦ] περί τινος ἔννοια καλεῖται, ἐπιμείνασα [δὴ καὶ αὐξηθεῖσα] καὶ τυπώσασα τὴν ψυχὴν ἐνθύμησις προσαγορεύεται. ῾Η δὲ ἐνθύμησις μείνασα ἐν ταὐτῷ [ὡς] ἑαυτὴν βασανίσασα φρόνησις ὀνομάζεται. ῾Η δὲ φρόνησις πλατυνθεῖσα διαλογισμὸς [ἐγένετο, αἱ δὲ κινήσεις τῶν διαλογισμῶν διαλογιστικὸν ὀνομάζεται], ὃς καὶ ἐνδιάθετος λόγος ὀρθῶς ὀνομάζεται, ἐξ οὗ ὁ προφορικὸς [ἐκπέμπεται] λόγος. Cf. infra p. 369, 27 la lectura a mi entender más plausible.

mentum assumentia appellationes. Quemadmodum et corpus hominis, aliquando quidem novellum, aliquando quidem virile, aliquando autem senile, secundum augmentum et perseverantiam accepit appellationes, sed non secundum substantiae demutationem, neque secundum corporis amissionem : sic et illa. De quo enim quis contemplatur, de eo cogitat ; et de quo cogitat, de hoc et sapit ; de quo autem et sapit, de hoc et consiliatur ; et quod consiliatur, hoc et animo tractat ; et quod animo tractat, hoc et loquitur. Haec autem omnia, quemadmodum diximus, Nus gubernat, quum sit ipse invisibilis et a semetipso per ea, quae praedicta sunt, sicut per radium emittens verbum ; sed non ipse ab alio emittitur [18].

Con estas líneas trata s. Ireneo de refutar el orden de las emisiones eónicas valentinianas, desde el punto de vista psicológico. Yo no sé dónde se inspiró el Santo para tan fina distinción de actividades mentales. Hubo de ser en alguna fuente estoica, como lo denuncia la terminología [19].

El Santo distingue, dentro de un tecnicismo estoico impecable, siete aspectos (= actos) en la actividad mental, graduados de más a menos simple, a saber : *Ennoia*/Enthymesis/Sensatio/Consilium/Cogitationis Examinatio/Verbum Immanens/Verbum Emissibile.

s. Ireneo no habla del conocimiento sensorial, sino del intelectivo, único que pudiera en absoluto aplicarse a la divinidad. Aunque el Santo niega tal aplicación — contra la tesis gnóstica — admite el mecanismo humano [19a] con todos sus actos.

De ellos, seis son interiores a la Mente, y solo uno (= Verbum Emissibile) exterior. Entre los mismos interiores no hay, según el Santo, diversidad estricta. Difieren únicamente por su incremento. A partir de la Ennoia, el primero y más simple, los demás van desarrollándose como por una dilatación y adentramiento mental « in crescendo ». A manera de disposición dinámica que va arraigando y complicándose más en la Inteligencia hasta conver-

[18] Iren. II, 13, 2.

[19] Resulta extraño que *von Arnim* no haya incluído en sus SVF el fragmento del Santo, sin disputa el más fino de análisis que yo conozco en el proceso desde la *ennoia* primera hasta el verbo prolaticio. Spanneut, *Stoïcisme* 207 y n. 5 le silencia igualmente.

[19a] Cf. Spanneut, *Stoïcisme* 204 s. sobre las dos especies de conocimiento, sensorial e intelectivo, que resume con mucha claridad.

tirse en Verbo Inmanente, a punto de manifestarse luego al exterior [20].

San Ireneo enseña aún más. La *Ennoia* es la primera moción de la Mente sobre una cosa. Noción estoica [21] que completa en seguida. Representa la primera intuición de un objeto; moción simple y elemental, sin complejidad por lo intuitiva. A la Ennoia sigue la *Enthymesis*, que el Santo caracteriza de dos maneras: como efecto de una Ennoia perseverante, que aprehende por su incremento el alma entera; o como la Cogitatio o Razón que descansa en la Ennoia. *Enthymesis*, como ἐπιμείνασα καὶ αὐξηθεῖσα καὶ τυπώσασα τὴν ψυχὴν, equivale a la φαντασία καταληπτική de la Estoa, y se distingue de *Ennoia* por su « impresión » (τύπωσις) y « aprehensión » (κατάληψις) del alma: con ella viene la complejidad (*enodatio*) de juicio sobre una cosa [22]. A la Enthymesis sigue la *Sensatio*, descrita como una Enthymesis que descansa mucho tiempo sobre su objeto hasta su aprobación por la conciencia; o como el sabor o conciencia de lo conocido en la Enthymesis. Una representación aprobada en orden a la práctica. *Sensatio* podría en absoluto traducir Sapientia, διάνοια (Ratio et Voluntas) o συγκατάθεσις [23], pero con mayor probabilidad φρόνησις en cuanto « sentimiento de aprobación » o « aceptación de un plano » [24].

---

[20] Difícilmente se podrá confirmar mejor la teoría sobre el activismo, desarrollada por el P. Elorduy en su artículo sobre *La lógica de la Estoa*, Rev. de Fil. 3 (1944) 221 ss. y sobre todo 49 ss. En el proceso descrito por s. Ireneo el paso de un acto a otro no se realiza por mera impresión en el *principale*, en aumento de uno a otro, sino por un incremento activo del propio *principale* que modifica virtualidades implícitas en el primero: sobre todo al pasar de la visión cognoscitiva a su aprobación y decisión práctica, aún más que en el tránsito de la palabra interna a la externa. Más simple, aunque igualmente estoica, la serie γνῶσις/ὁρμή/πρᾶξις de Clemente Al. *Strom.* VI 69, 1 (cf. ibid. 91, 2) que sintetiza el tránsito desde la Gnosis, mediante el impulso (volitivo), a la Praxis: véase si lubet Pohlenz, *Klemens* 154 n. 1.

[21] Cf. Pohlenz, *Grundfragen* 84; Witt, *Albinos* 57. Sobre la ἔννοια estoica y su distinción de la πρόληψις y del ἐννόημα véase Elorduy, *Lógica de la Estoa* 223 ss. max. 227 s.; Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* 187 ss. 199 ss. Cicerón (*top.* 31) la define: « insita et animo praecepta cuiusque formae cognitio, *enodationis indigens* ».

[22] Cf. Bonhöffer, *Epictet* 180 ss.

[23] Cf. Lundström, *Uebersetzungstechn.* 61; Pohlenz, *Stoa* II. 225.

[24] Clem. Al. *Strom.* VI, 154, 4 ss.: « Por esta razón dice la Escritura que Dios les dió a los artífices (*Exod* 28, 3 iuxta LXX) « espíritu de sentido » (πνεῦμα αἰσθήσεως). El cual no era sino la φρόνησις, una virtud del alma por la cual contempla los seres (τὰ ὄντα), y discierne y compara lo

Y así lo confirma el fragmento griego de s. Máximo : Ἡ δὲ ἐνθύμησις μείνασα ἐν ταὐτῷ ὡς ἑαυτὴν βασανίσασα φρόνησις ὀνομάζεται.

A la *Sensatio* sigue el *Consilium* : Sensatio dilatada, o juicio recto sobre la *sensatio*, que suple su deficiencia como criterio práctico de verdad. *Consilium* podría responder al griego κρίσις, δόξα, συναίσθησις o quizá mejor συνείδησις [24]. El fragmento de Máximo no decide el problema. El paréntesis de los editores me parece desacertado. « Consilium » traduce en s. Ireneo βουλή o γνώμη [25]. Al presente se define por una φρόνησις πλατυνθεῖσα, y agrega S. Ireneo : « de quo autem et sapit, de hoc et consiliatur ». Tales noticias convienen mejor a βουλή o βούλησις en el sentido de βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ o προαίρεσις : a saber, elección [26], de donde por natural consecuencia vendrán las προαιρετικαὶ δυνάμεις o κατὰ προαίρεσιν δυνάμεις [27].

---

semejante y lo desemejante que los acompaña, y ordena y prohibe, y conjetura sobre las cosas futuras. Se extiende no sólo a las artes sino aun a la filosofía misma. ¿ Por qué, si no, fué llamada φρόνιμος aun la serpiente (*Gen* 3, 1) ? Hasta en los maleficios cabe hallar una cierta lógica y discernimiento y composición y conjetura de lo futuro. Por eso el misterio acompaña la mayoría de las injusticias, pues los malos tienen buen cuidado de sí, para huir el castigo como puedan. Siendo según eso múltiple la φρόνησις y extendida por todo el mundo y por todos los hombres, en cada uno de ellos cambia denominación (προσηγορίαν). Aplicada a las causas primeras se llama inteligencia (νόησις). Cuando la haya confirmado con una razón apodíctica se denomina Conocimiento y Sabiduría y Ciencia (γνῶσίς τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη). Cuando se aplica a lo que tiende a la piedad (= la vida religiosa) y acepta sin contemplación alguna la Razón Principal (ἀρχικὸν λόγον) mediante la observancia de la práctica inherente (a la vida de piedad) se dice πίστις. Cuando en las cosas sensibles da fé a lo aparente, como lo más verdadero que hay en ellas, (dícese) recta opinión (δόξα ὀρθή). En las actividades manuales se denomina arte (τέχνη). Cuando sin tener la visión de las primeras causas, por solo observar cosas análogas y aplicarlas de unas a otras, adquiere un cierto impulso y se consolida en él, se denomina experiencia (ἐμπειρία) » ... Cf. omnino Völker, *Clemens* 468 n. 1 ; si lubet A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897 p. 58 ss. y el fragmento de Tito de Bostra *in Luc.* 22, 42 ed. J. Sickenberger TU 21/1 p. 243 lin. 6 ss.

[24] Cf. tamen Witt, *Albinos* 47 s. 50 s. ; Pohlenz, *Stoa* II. 72 ; Schlier, *Ignatius* 40 s. ; Bonhöffer, *Epictet* 132 ss.

[25] Cf. Reynders, *Lexique* ad v. *consilium*.

[26] Cf. Bonhöffer, *Epictet* 260.

[27] Según eso, propongo restaurar así la cláusula de s. Ireneo : Ἡ δὲ φρόνησις πλατυνθεῖσα βούλησις ἐγένετο, αὔξησις δὲ καὶ κίνησις πλατυνθεῖσα τῆς βουλήσεως διαλογισμός, ὃς καὶ ἐνδιάθετος λόγος ... En lugar de aplicar el δια-

Al *Consilium* le sigue la *Cogitationis Examinatio*, como efecto de un incremento o dilatación (*enodatio*) del Consilium, o como un discurso reflejo a base de lo que sugiere el Consejo. En otros términos, el análisis sobre el objeto aprehendido, en orden a la práctica ; la διάρθρωσις de que hablaban algunos estoicos [28] o la disposición (διάθεσις) que tanta importancia tuvo entre los Apologetas, y singularmente en la teología trinitaria de Tertuliano, bajo la forma de Sophia [29]. Supone el fruto del « Consilium » o elección de un designio concreto. Tertuliano le representa como efecto de una « sensus *agitatio* » [30].

A mayor abundamiento, está el paralelo de Nemesio de Emesa [31], que define al Logos ἐνδιάθετος como « el movimiento que se realiza en el διαλογιστικόν sin pronunciación alguna ».

En conclusión la « Cogitationis Examinatio » de *Iren. lat.* corresponde al διαλογισμός, y define el designio « in fieri » sobre la economía adoptada, o simplemente la « disposición » llamada a realizarse fuera.

De ahí la identidad entre el διαλογισμός y el λόγος ἐνδιάθετος según una picología muy conocida [32].

Con tales preliminares, fluye el mecanismo de los dos actos últimos, el Logos inmanente, fruto inmediato del *Logismos*, y el Logos prolaticio.

S. Ireneo nos presenta la elaboración mental del Logos inmanente, a partir de la Idea primera sobre un objeto llamado a realizarse « extra mentem ». El esquema resulta muy simple :

1) *Ennoia* o Noción primera (= intuitiva)

2) *Enthymesis* o Noción segunda (= pensamiento comprensivo : κατάληψις)

λογισμός a lo que antecede, habría de acompañar a lo que sigue. La corrupción o vacío textual es inequívoco ; y las palabras legadas por s. Máximo se salvan en esta lectura con mayor coherencia, sin la extraña distinción, estoicamente inaceptable, entre el διαλογισμός y el διαλογιστικόν movimiento (!) del anterior.

[28] Cf. Pohlenz, *Grundfragen* 84 ; Bonhöffer, *Epictet* 189. 199 ss.

[29] Cf. *adv. Prax.* 6 initio : « Haec vis (= δύναμις) *et haec divini sensus dispositio* (= διάθεσις) in Sophiae nomine ostenditur.

[30] Cf. adv. Herm. 18, 2 ed. Waszink 35, 11 s. y adv. Prax. 5 in fine.

[31] *De natura hominis* c. 14 : ἔστι δὲ ἐνδιάθετος λόγος τὸ κίνημα τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως.

[32] Cf. Crisipo, SVF II 894 : τὸ γὰρ ὅλον, ὅθεν ὁ λόγος ἐκπέμπεται, ἐκεῖσε δεῖ καὶ τὸν διαλογισμὸν γίνεσθαι καὶ τὰς διανοήσεις καὶ τὰς μελετὰς τῶν ῥήσεων. Véase Pohlenz, *Grundfragen* 194 ss.

3) *Sensatio* o Phronesis (= aceptación en orden a su ejercicio)

4) *Consilium* o Boulesis (= deliberación sobre la manera de actuar lo aprobado en la Sensatio)

5) *Cogitationis Examinatio* o διαλογισμός (= razonamientos particulares sobre el modo de realizar la Boulesis)

6) *Verbum Immanens* (= fruto del Logismos : disposición concreta)

7) *Verbum Emissibile* (= manifestación externa del anterior) [33].

---

[33] Escribe a este propósito Massuet (*annotat.* in h. l. apud Stieren II. 776 s.) : « Id vero vult Irenaeus ennoiam, enthymesim, aliasque mentis cogitantis actiones seu *motiones*, ut loquitur, nihil aliud esse quam seriem quandam unius et eiusdem mentis affectionum quae varia, habita ratione perseverationis et augmenti, sortiantur nomina ; sed inter quas nulla intercedat substantialis et realis, ut loquuntur, diversitas : utpote quae sint tantum cognitionis modificationes, in verbum interius, ἐνδιάθετον λόγον desinentes ... Hunc igitur ordinem inter mentis de re aliqua cogitantis actiones statuit auctor noster. Praecedit ἔννοια sequitur ἐνθύμησις tum νόησις postea βουλή seu βούλημα deinde βουλήματος ἐξέτασις, ac denique ἐνδιάθετος λόγος qui si proferatur exterius, προφορικός dicitur ; quas sic explicat. Quum primum menti sese offert res aliqua, leviorque tum eiusdem perceptio est, ἔννοια dicitur. Si vero intentiori facto animo augeatur perceptio, ἐνθύμησις est. Porro ἐνθύμησις esse non potest, quin menti sapiat sua perceptio, ac sensu intimo noverit, sibive conscia sit percipere se ; quod νόησις vocatur. Dum autem νόησις collatis secum pluribus ideis, penitius exploratur, fit βούλημα quo videlicet fertur sententia. Iudicium nos diceremus. Id si accuratius perpendatur aliaque ex eo iudicia, comparatione facta inferantur, βουλήματος ἐξέτασις est. Argumentationem vocant philosophi. Hinc ἐνδιάθετος λόγος internum animi verbum : neque enim expendi possunt *consilia*, resque aliqua animo tractari, quin mens secum veluti colloquatur. Inde et προφορικὸς λόγος, si quod intus animo pertractatum fuit, sermone prodeat exterius » — A estas líneas de Massuet quisiera agregar dos cosas : a) los valentinianos no vieron diversidad alguna substancial — contra el parecer del sabio benedictino — entre tales actividades mentales, como tampoco los basilidianos. Sensibilizaron simplemente con variedad de eones los diversos aspectos (ἐπίνοιαι, προσηγορίαι) del Nous. Inconscientemente el Santo viene a confirmarles en su intento de explicar las virtualidades múltiples contenidas en el Unigénito, mediante la analogía con las de la mente humana ; b) en su aplicación al Verbo divino, conviene advertir la conotación esencial de la psicología, recogida por s. Ireneo, a una Economía externa. Sin ella no tendría sentido otra actividad que la intuitiva (Ennoia). Dios no puede tener Enthymesis, ni Consilium ni Logismos, como no sea en la hipótesis de una Economía libre, extraña a Sí.

S. Ireneo andaba muy lejos de pensar que los gnósticos hubieran ya asimilado tal psicología para legitimar el proceso mental divino, desde el Primer Pensamiento hasta la emisión del Logos creador. El Santo descubría entre los valentinianos un proceso de colorido psicológico, pero de jerarquía desconcertante. Comenzaban primero con la Ennoia, para seguir luego con el Nous — invirtiendo al parecer el orden obvio —, y más tarde con el Logos, silenciando los actos intermedios.

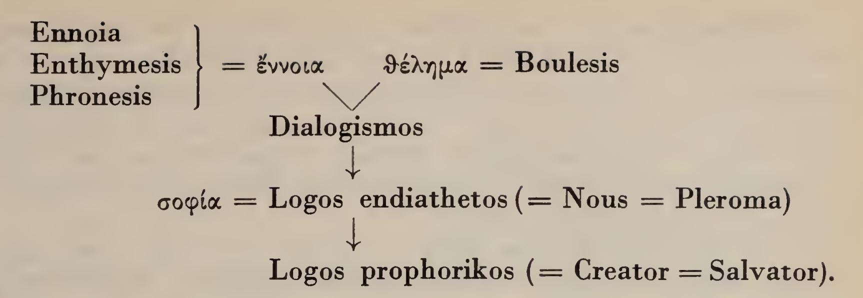
Hay aquí un error de perspectiva [34]. La Ennoia valentiniana es el acto del Dios Supremo, no del Nous. A su vez el Nous es la Ennoia paterna substantivada o hispostasiada. La aplicación del proceso a partir del Nous hasta la producción del Logos, ha de tener lugar — si es caso — entre el Unigénito y el Salvador (= Verbum Emissibile). Los valentinianos ciertamente han silenciado los elementos de psicología íntima que gobernaban la estructura del Pleroma ; la evolución dinámica del Unigénito desde su aparición como Mente personal de Dios hasta su manifestación en el universo, como Verbo creador y Salvador. ¿ Quiere eso decir que ignoraran tales elementos ?

Probablemente no. Faltan documentos para demostrar que los valentinianos hayan operado a base de la misma filosofía : desde la Ennoia hasta el Logos prolaticio, a través de los anillos señalados por el Santo. La identidad práctica de Ennoia y Enthymesis ocultaba sin duda matices estoicamente inconfundibles. El desarrollo *Ennoia-Enthymesis-Phronesis*, en la línea puramente intelectual, no justifica por sí solo el salto del Pensamiento a la idea *práctica*, llamada a realizarse afuera. Ha de venir la βούλησις (resp. βουλή, θέλησις — θέλημα) para imprimir a la idea una conotación *práctica*. La βούλησις determina en la *Phronesis* una actividad mitad intelectual mitad práctica, que denominaba el Santo *Dialogismos* ; y como fruto suyo, el Logos inmanente. Con esto el Pensamiento meramente intuitivo de Dios había venido a convertirse en un Verbo mental (= Sabiduría), en el cual Dios *disponía* todas las cosas, trazando las líneas concretas de la Economía llamada luego a verificarse en el mundo, mediante el Logos prolaticio (= Creador).

El esquema venía a reducirse — algo simplificado — al mismo que vimos entre los discípulos de Tolomeo :

---

[34] Cf. p. 453 ss.



Los valentinianos estaban en su derecho para hacer mito, salvando el tránsito desde el Nous hasta el Logos Eón. El proceso psicológico escueto era sin duda conocido de ellos ; pero su desarrollo no hubiera explicado elementos que convenía poner de relieve: los específicamente cristianos, v. gr. la aparición simultánea de elementos sobrenaturales como la Vida divina, la Iglesia etc... ; o meramente bíblicos, v. gr. la ejemplaridad respecto al *Hombre*, hecho a su imagen. El Salvador no era simple fruto de la Mente divina, entendida al modo humano. En su constitución entraba lo divino, lo sobrenatural, tanto como lo natural.

Es más, la doble causalidad del Logos, como autor de Anthropos/Ecclesia por un lado (y por su medio de la Dodécada), y de la Década por otro, se presta a reflexiones. Ya otra vez indiqué el significado último de la Década valentiniana. Simboliza las cualidades físicas del Unigénito, en cuanto Verbo de Dios. Agreguemos ahora. Precisamente por eso, la Década viene a ser la proyección de los cinco aspectos mentales, concretados en él, a saber *Ennoia/Enthymesis/Sensatio/Consilium/Logismos* : todos los cuales se concentran en el Unigénito Verbo de Dios.

La terminología escueta de Tolomeo [35] no parece justificar tales consideraciones de la Década. Pero tampoco las repugna. Aun el elemento volitivo, afectivo, se halla representado suficientemente en el Pleroma valentiniano, mediante *Ecclesia*, derívese de κλῆσις o de ἐκλογή. Ambas formas traducen la conotación libre y gratuita de las dos magnas Iglesias, que según la doctrina gnóstica legitiman la Ejemplaridad del Anthropos celeste, en su doble aspecto masculino (Adán=Cristo) y femenino (Eva=Sophia) [36].

Ninguna dificultad hay en que documentalmente los Valentinianos hasta ahora conocidos hayan silenciado, simplificándola, la psicología que va desde el Nous hasta el Logos.

---

[35] Iren I, 1, 2.

[36] Sobre este particular hablaremos Dios mediante en *Est. Valent.* III.

Personalmente yo me inclino a que el Himno de *Acta Thomae* c. 27 refleja una mentalidad valentiniana. Todas las expresiones conservan su tecnicismo, singularmente las de aquella cláusula: ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σοι εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται inmediatamente anterior al párrafo que más haría a nuestro intento: ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νόος ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ [37].

La inserción del masculino ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν en un Himno entonado a un elemento femenino (Sophia Superior) resulta anómala, como lo han notado algunos críticos [38], y es quizá la que dificulta el paralelismo con la gnosis de Valentín. Lipsius (l. c.) sospecha que o por error o por cambio intencionado el πρεσβύτερος provenga del femenino πρεσβεῦτις [39]. Si así fuera, ganaría quizás en armonía el Himno; mas no la idea, demasiado obvia. Se refiere al *Cristo-Espíritu Santo* o Sophia Superior (= *Prima Foemina*) que integra por disociación de virtualidades el Pleroma, a la manera del Nous Valentiniano. La cual desciende sobre el neófito (= iniciando) para conferirle lo mismo que un día confirió a los eones del Pleroma. A esta luz, mientras no se demuestre la inserción (maniquea) posterior del párrafo, en un himno de manifiesta tonalidad valentiniana, se ha de buscar entre los valentinianos una doctrina que justifique la aplicación del extraño nombre (« anciano de los cinco miembros... ») al Cristo Superior (= Espíritu Santo) causa de la Gnosis entre los eones del Pleroma. Tal doctrina se encuentra sin dificultad y la acabamos de indicar: Cristo Superior, hijo — según Tolomeo [40] — del Nous, es la proyección dinámica del Unigénito, encaminada a comunicar la Gnosis a los Eones, *a manera de Salvador Superior*. Como tal

---

[37] Por el tecnicismo gnóstico que revela todo el capítulo 27, parece tratarse del núcleo primitivo, análogo al núcleo de las *Acta Petri*, y como él valentiniano. Resultaría improbable atribuirlo a una inserción maniquea. La terminología misma de los « cinco miembros » no es necesariamente maniquea, sino gnóstica como lo demuestra *Sophia Jesu Christi* (cf. el texto p. 375 s.). « La madre de las siete casas », la ἀνάπαυσις y la ὀγδοάς y « octava casa » son expresiones técnicas valentinianas : véase Lipsius, *Apostelgesch.* I. 312 ss. ; Anz, *Ursprung* 37.

[38] Cf. Macke, Tüb. Theol. Quartalschr. 1874 p. 22 s. ; Lipsius, *Apostelgesch.* I. 315.

[39] Bornkamm (*Mythos* 100 n. 3) lee πρεσβευτής en vez de πρεσβύτερος invocando a Cumont (*Recherches Man.* 58) y a Bousset (*Hauptprobl.* 235). Ninguno de los dos justifica otra corrección que la del πρεσβύτης leído por Beeson en su ed. de *Acta Archelai* c. 13 (21, 5. 11) por πρεσβευτής.

[40] Iren. I, 2, 5 s.

proyección el Salvador Sup. representa en sus cinco miembros — recuérdese la Década — las virtualidades del Unigénito derechamente orientadas a comunicar el don soteriológico de la Gnosis : virtualidades paralelas a las intelectivas, a partir del Nous hasta el λογισμός de donde fluye el Logos perfecto [41]. El Cristo Superior, invocado por el Apóstol sobre los neófitos, vendría a comunicarles — por un descenso análogo al bautismo espiritual de los Eones, o al del Salvador Inf. — el don de la Iluminación (τέλειος λόγος) correlativo a la comunicación substancial de los cinco efectos jerarquizados : Nous/Ennoia/Phronesis / Enthymesis / Logismos ; efectos paralelos a los que eclesiásticos como Clemente Al. representaban en la serie : Bautismo de agua/Iluminación/Adopción de hijos/Perfección/Immortalidad (βάπτισμα φωτισμός υἱοθεσία τελείωσις ἀπαθανατισμός) [42].

Los efectos bautismales, según Clemente, eran múltiples y se ordenaban finalmente a deificar al néofito, porque tal era la múltiple causalidad del Espíritu Santo que descendía sobre él. Paralelamente los efectos del bautismo gnóstico, según los *Acta Thomae*, eran cinco y se ordenaban a divinizar al neófito mediante la Gnosis (resp. σφραγίς), porque el Espíritu Santo (= Cristo Superior) contenía personalmente los cinco elementos, como otras tantas virtualidades engendradas en El por Dios, para deificar a los Eones y a los espirituales : actuando como Nous/Ennoia/Phronesis/Enthymesis/Logismos y provocando en el *Iluminando*, el nacimiento del Logos τέλειος [43].

Todo ello entra de lleno en la mentalidad valentiniana. No sería pues aventurado llevar la psicología de los *cinco miembros* (τὰ πέντε μέλη) al proceso interno, constitutivo, del Logos Salvador valentiniano, fruto primero y más noble de la causalidad del Pleroma ; y expresión hipostática de la quíntuple virtualidad del Nous.

Una confirmación espléndida de lo mismo nos ha llegado no hace mucho en la *Sophia Jesu Christi*. Describiendo psicológicamente a Dios dice :

> Denn (γάρ) dieser ist ganz Verstand (νοῦς), er ist Erwaegung (ἐνθύμησις), er ist Ueberlegung (ἔννοια) und Weisheit, er ist Denken und Kraft. Sie alle sind einander gleich in der Kraft der Quelle (πηγή) der Ganzheiten [44].

---

[41] Cf. Iren. I, 5, 6 : Sagnard, *Gnose* 390. 395 s. 403.

[42] Cf. *Paed.* I, 26, 1 ss. Véase Gregorianum 36 (1955) 418 ss.

[43] Cf. Iren. I, 5, 6.

[44] Ed. Till 86, 16 ss. Cf. Doresse, *Gnostiques* 210.

Y en otra parte :

> Der erste Mensch hat in sich einen Verstand (νοῦς), der ihm selbst gehört, und eine ἔννοια, so wie er ist, eine ἐνθύμησις und eine φρόνησις, ein Denken und eine Kraft. Alle Glieder (μέλος), die.... [45]

Este segundo testimonio resulta de interés particular, por descubrir hasta la expresión « miembros » (μέλος) tan socorrida en el Maniqueismo, y que hemos encontrado ya en *Acta Thomae* [46].

Las variantes conocidas por los documentos que recogen tales noticias [47], y el orden alterado en que se ofrecen los « miembros » divinos dentro de un mismo documento, no permiten asegurar con certeza la jerarquía definitiva. Probablemente era la que sigue :

Nous/Ennoia/Phronesis/Enthymesis/Logismos/Dynamis

o su equivalente :

Nous/Ennoia/Phronesis/Enthymesis/Sophia/Dynamis.

Comparada la serie con la de *Acta Thomae* c. 27 o con la maniquea de *Acta Archelai* c. 10 sobra un « miembro », el final *Dynamis*, que puede muy bien concebirse como el Logos Inmanente de la serie de s. Ireneo : la actividad divina del Logismos.

La datación aproximada de los tres documentos concordantes (Papyrus Berolinensis 8502, *Eugnostus Beatus ad suos* [48], *Sophia Jesu Christi*) o mejor aún de los dos volúmenes que los contienen [49] puede muy bien llevarnos [50] a una atmósfera contempóranea de s. Ireneo, ciertamente anterior a la aparición de Mani. Lo cual confirmaría la extensión de las especulaciones psicológicas de la

---

[45] Ed. Till 96, 12 ss. cf. ibid. p. 57. El término μέλος figura en sentido análogo y con alguna frecuencia en el trat. gnóstico del Cod. *Bruce* ed. Baynes pp. 3. 12. 17. 40 (cf. ib. p. 9 n. 8) et passim.

[46] La índole valentiniana del término μέλος la prueba desde otro punto de vista la expresión μέλη τῆς σοφίας aplicada a las almas (a los espirituales) por los gnósticos de Plotino : *Enn* II, 9, 10, 22 : cf. Festugière RHT III 60. Creo muy probable su origen estoico : cf. Séneca, *epla.* 92, 30 ; otros testimonios en Pohlenz, *Stoa* II 160 (= I p. 322 lin. 23) ; Festugière l. c. 61.

[47] Véase un cuadro comparativo en el mismo Till TU 60 p. 53 s. y sobre todo las variantes recogidas en el aparato a los dos fragmentos citados.

[48] Me permito traducir al latín los títulos en francés de Puech, Doresse ...

[49] Cf. Puech, *Nouveaux Écrits* 101 s. donde describe el volumen últimamente descubierto entre los XIII de Nag-Hammadi.

[50] Cf. ibid. 151 s.

Gnosis, en torno a los « miembros » (μέλη) o virtualidades de la divinidad, en su mecanismo íntimo preliminar a la emisión del Logos (= Salvador). El nuevo documento gnóstico (*Sophia Jesu Christi, Eugnostus Beatus ad suos*) reflejaría la misma atmósfera de los *Acta Thomae*, y una misma ideología — quizás originariamente valentiniana — sobre las virtualidades del Logos.

Por esa vía — si se demostrara la índole valentiniana de *Acta Thomae* c. 27 — podríamos legítimamente trasladar al proceso interno del Logos prolaticio valentiniano, la psicología señalada arriba por san Ireneo.

Sin llegar a tanto, dentro de la Gnosis clásica de Basílides, hay elementos paralelos bien significativos. Escribe s. Ireneo.

> Basilides autem, ut altius aliquid et verisimilius adinvenisse videatur, in inmensum extendit sententiam doctrinae suae, ostendens Nun primo ab innato natum Patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia virtutes... [51]

El esquema es: Nous/Logos/Phronesis/Sophia — Dynamis. Si separamos los dos últimos elementos, como a los demás, resultan cinco miembros, cinco proyecciones de la Mente personal (= Unigénito) de Dios. Las cuales suponen *a parte ante* la Ennoia paterna de que nació el Nous ; y *a parte post* el Logos prolaticio (= Salvador) fruto común del Pleroma. Su tonalidad psicológica es evidente. No tanto la escala gradual de aspectos que representan en el proceso del Nous hasta la prolación del Salvador. Bastaría identificar al segundo miembro (*Logos*) con el Verbo inmanente del Nous, para construir dentro de un esquema perfecto la psicología que gobernaba la estructura del Pleroma basilidiano : Nous/Enthymesis (= λόγος ἐνδιάθετος)/Phronesis/Sophia (= λογισμός)/Dynamis (= 2. λόγος ἐνδιάθετος).

Donde el Verbo inmanente del Nous aparecería como Enthymesis específica y primera del Nous ; mientras *Dynamis* sería el Verbo inmanente total del Pleroma, en el estadio anterior a la emisión del Salvador (= Verbum Emissible).

Así lo autorizaría de lleno la teología intrapleromática valentiniana que atribuye a *Sophia* el acto discursivo y racional. Una primera comparación con los datos psicológicos de san Ireneo antes considerados daría el siguiente cuadro :

---

[51] Iren I, 24, 3.

Ireneo	*Basílides*
Ennoia	[Ennoia Patris]
Enthymesis	Nous
Sensatio (= Phronesis)	Logos (= Verbum inter. Mentis)
Consilium (= Boulesis ?)	Phronesis [52]
Cogitationis Examinatio (= Dialogismos)	Sophia (= Dialogismos ?)
Verbum Immanens	Dynamis (= Verb. Immanens)
Verbum Emissibile	[Salvator (= Verbum Emissibile)]

La psicología [53] turbiamente disimulada [54] en las breves noticias basilidianas de s. Ireneo hizo su aparición con más limpieza entre los Maniqueos. Los documentos son aquí numerosos. Casi en demasía, y no es fácil coordinarlos, sobre todo por encontrarse en lenguas diversísimas, y traducidos a mentalidades que posiblemente no supieron trascribir las finísimas modalidades psicológicas en juego [55].

---

[52] La φρόνησις en el siglo II. resulta plurivalente. Véase arriba p. 369, 23. A veces la estoica φρόνησις sustituye a la platónica σοφία, para definir la virtud característica de la parte más noble del alma : cf. si lubet Nock, *Concerning* XXXVIII ; Pohlenz, *Stoa* II 72 ; Völker, *Clemens* 310 n. 5. Algo de esto se advierte entre los autores eclesiásticos de tonalidad mística.

Según Evagrio, el Nacianceno atribuía a la φρόνησις la misión de contemplar los inteligibles y potencias santas, sin proferir palabras. Estas en cambio eran enseñadas por la σοφία (*Gnost.* 146 p. 553 Frankenberg). La distinción se hallaba en la tradición griega : γνῶσις o φρόνησις de un lado, teología o σοφία del otro. Cf. E. des Places, *Diadoque de Photicé*, SCh vol V. bis p. 40 s.

[53] Sería interesante un paralelo de los datos anteriores con los de la gnosis simoniana, recogidos por s. Hipólito. Singularmente a propósito de la Exada : Nous/Epinoia — Phone/Ennoia — Logismos/Enthymesis (*Ref* VI, 12, 2 ; 13 et alias) : cf. si lubet Lipsius, *Apostelgesch.* I. 316. Pero sobre la gnosis de Simón habremos de ocuparnos largamente otra vez.

[54] Véase el esquema basilidiano que propone Lipsius o. c. 320.

[55] Cf. Waldschmidt — Lentz, *Stellung* 42 donde presentan el cuadro paralelo de todos los documentos. Para la versión del documento sirio (Pognon, *Inscriptions* 127) los dos autores se atienen a Cumont (*Recherches Manich.* 10) quien traduce así : Intelligence/Raison/Pensée/Réflexion/*Volonté*. - Schaeder (*Studien* 286 n. 1) advierte sin embargo que el último término siríaco (tar'îtâ), correspondiente a la serie de Teodoro bar Kônai, no significa *Volonté*, como traduce Cumont, sino Pensamiento « Denken, cogitatio, intelligentia » (Burkitt, *The Religion of the Manichees* 33 : intention, the mind regarded as will). Chavannes-Pelliot (*Traité* JA 1911 p. 520 n.) recogen

* * *

No voy a adentrarme en la teología maniquea. Esta concebía al Dios Supremo a la manera trascendente de los gnósticos. Debajo del Padre se hallaban sus cinco moradas: Inteligencia/Razón/Pensamiento/Reflexión/Discurso, como otras tantas regiones (eónicas) en que se divide, de arriba para abajo, el Reino de la Luz (= Pleroma maniqueo). Tales cinco regiones se concebían asimismo — dentro siempre de la concepción gnóstica — como los cinco miembros de Dios. Hay entre los documentos, aparentes contradicciones [56].

Unos distinguen al Dios Supremo de la Tierra Luminosa y sus cinco miembros. Otros le confunden con Ella. La solución es bien fácil. Recuérdense los « cinco miembros » del πρεσβευτής (= πρεσβύτερος) en los *Acta Thomae* c. 27 [57]. Y compárese su impostación con la mentalidad de Basílides y el Pleroma valentiniano. El πρεσβευτής corresponde al Cristo Superior (= Nous), nacido del Padre de la Grandeza.

Los críticos reconocen que los « cinco miembros » del Padre maniqueo representan los diversos aspectos de su actividad espiritual, cinco atributos divinos. Mas nunca subrayan que tales cinco actividades o atributos — por analogía con los cinco Eones de Basílides o con la Década (= cinco Eones dobles) de Valentín — no afectan ni pueden afectar, por su pluralidad, al Dios Supremo, simplicísimo, sino que son aspectos dinámicos (δυνάμεις, μόρια, ἐπίνοιαι, λέξεις, προσηγορίαι, προσρήσεις) substantivados en un personaje inferior, el Unigénito [58].

Esto explica a] cómo las « cinco moradas » maniqueas se hallan « fuera de Dios » (= debajo de Dios) b] y son juntamente atributos divinos del Padre por serlo del Hijo, en quien lo invisible y trascendente del Padre adquiere circunscripción propia. Su dispo-

---

la misma serie en esta forma : Pensée/Sentiment/Réflexion/Intellect/*Raisonnement.*

[56] Ya s. Agustín (*C. Felic.* I, 18) se había fijado en ellas. Modernamente Cumont, *Recherches Manich.* 8 s. y Puech, *Prince des Ténèbres* 160 : « le Père de la Grandeur est à la fois distingué de la Terre Lumineuse et de ses cinq membres et confondu avec la totalité de cette Terre et l'union de ces membres, qui définissent les divers aspects de son activité spirituelle ».

[57] Ed. Bonnet 142, 19 cf. si lubet Bousset, *Hauptprobleme* 67, 4 y 234-236 ; Schaeder, *Studien* 302 ; Geo Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* 167 ss.

[58] Cf. tamen muy bien Schaeder, *Studien* II. 286.

sición es descendente en orden de dignidad, según el esquema estoico del mundo [59] y el paralelo de los « cinco abismos » en el Reino del Mal [60].

El esquema maniqueo no hace dificultad. En la parte Superior, Dios Padre de la Grandeza. Debajo de El, y emitido por El, el Unigénito (πρεσβευτής) o Mensajero luminoso. Y como emisiones integrantes del Unigénito, a manera de Eones del Pleroma maniqueo, los cinco eones (= moradas = miembros) poblados de δυνάμεις [61]

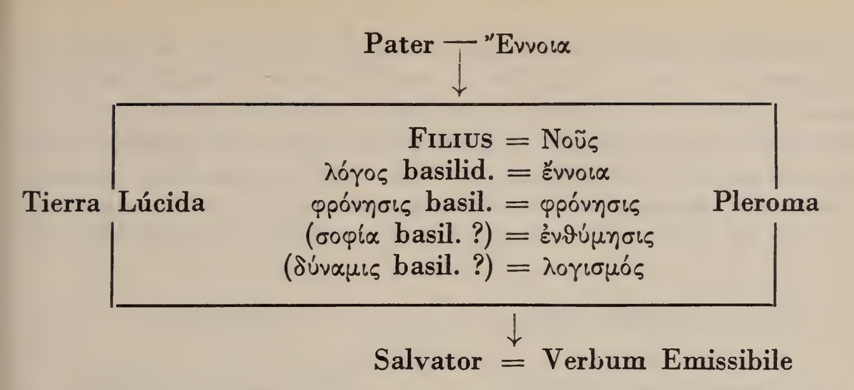
---

[59] Cf. mis *Est. Valent.* V. 114.

[60] Cf. Puech, *Prince des Ténèbres* 159 s. ; otra bibliografía en el mismo Puech, *Manichéisme* 164 n. 298.

[61] Cf. Schaeder, *Studien* II. 285 : bibliografía en Puech, *Manichéisme* 164 n. 297. - Entre los maniqueos se da el mismo fenómeno que entre los valentinianos. Tienen personajes en apariencia distintos : los nueve al menos que integran las tres Tríadas, correspondientes a los tres magnos actos del drama creativo. Sin embargo por la simetría entre los personajes de las tres Tríadas, se identifica muy bien a los tres Enviados : 1) el Hombre Primitivo ; 2) el del Espíritu Viviente y 3) el Tercer Enviado (cf. Schaeder, *Studien* 244). Análoga simetría se advierte en la composición de todos tres, explicable por una triple emanación integral de los cinco miembros o Eones luminosos del Padre de la Magnitud : lo cual delata su identidad personal. Un criterio muy bueno para simplificar personajes en el complicado drama de los maniqueos es su integración pentádica. Los cinco miembros son en todos ellos los mismos. Y si en la primera Tríada integraban la emanación del Padre [resp. el Hombre primitivo de las *Acta Archelai*, del *Fihrist* y de *Teodoro bar Kôni*, el Ormuzd del maniqueismo pehlvi y turco : cf. Cumont, *Recherches* 14 s. y 22 ; Flügel, *Mani* 86 ; Kessler, *Mani* 387 ; Chavannes-Pelliot, *Traité chin.* JA 1911 p. 519 ss.], en la segunda integran al *Spiritus Vivens* [véanse los paralelos señalados por Chavannes-Pelliot JA 1911 p. 510 s. n. 4. Es el que con sus cinco hijos (el Ornamento del Esplendor/el Rey de Honor/Adamás-Luz/el Rey de Gloria/el Portador) sale a la frontera de la región tenebrosa, y lanza un grito penetrante, prototipo del llamamiento a la Salud, que encuentra eco en la Respuesta ardiente y confiada del Hombre Primordial decaído : cf. Puech, Manichéisme 78] y en la última tríada al Tercer Enviado. Cf. Cumont, *Recherches* 57 ss. ; Geo Widengren, *The Great Vohu Manah* 19 ss.

El contexto dirá en cada caso el estadio a que corresponden. El tratado chino editado por Chavannes-Pelliot conoce una infinidad de series quíntuples, o mejor una orquestación abigarrada de la Péntada (cf. el *Index* de JA 1913 p. 386). A manera de espécimen recogemos la doctrina de los « Cinco Arboles », de singular interés, por enhebrar con los « cinco árboles del tesoro de la Luz », mencionados con frecuencia en la *Pistis Sophia* y los *libros de Jeû* (véase el *Index* de Schmidt, *Koptisch-Gnost. Schriften* 386). El anónimo Bruciano alude a ellos situándolos en la Se-



---

gunda Paternidad. Baynes (*Coptic Treatise* 70) señala un paralelo en el Segundo libro de Jeû ; pero sin aventurar más. La circunstancia de que los Cinco Arboles rodean la Mesa (τράπεζα) en que está el Logos Monogenes indica con suficiente claridad su significado. Son los Cinco miembros del Unigénito o Mente de Dios, que como árboles de vida, se contraponen entre los maniqueos (por influjo gnóstico : cf. Cumont, *Recherches Manich.* 164) a los Cinco árboles de Muerte, y como ellos se especifican por Cinco elementos mentales, bien caracterizados.

En este punto el paralelismo con el *Tratado Chino* (Chavannes-Pelliot JA 1911 p. 529 s.) resulta decisivo. Baste colocar en columnas paralelas los cinco árboles de muerte y los de vida :

5 ARBOLES DE

	Vida (Chavannes-Pell. cf. 541) 559. 560. 562)		Muerte (Ch. - P. 529-560ss.)	
Luz	a. de la pensée	1	arbre de la pensée	*Tinieblas*
	du sentiment	2	du sentiment	
	de la réflexion	3	de la réflexion	
	de l'intellect	4	de l'intellect	
	du raisonnement	5	du raisonnement	

Sobre la importancia de los Arboles de Vida y de Muerte en la doctrina maniquea véase Cumont, *Recherches Manich.* 96. 100 s. ; Chavannes-Pelliot JA 1913 p. 102 ss. Bastaría la multitud de paralelismos que sugiere el Tratado Chino, para encumbrar la teoría misma de los « Cinco miembros» hasta la divinidad. Aparte su valor como expresión metafórica de la eficacia en bien o en mal, de las actividades provocadas en el hombre por la presencia del principio bueno o malo.

Los cinco Arboles de Vida tienen, igual que los correlativos de Muerte, su raíz, tronco, ramas, hojas, frutos, gusto y color. El tratadista anónimo enumera escrupulosamente uno por uno la raíz, el tronco, las ramas, las hojas, los frutos, el gusto y el color de cada uno de los árboles de Vida y de muerte. Demos un espécimen :

Son las cinco virtualidades hipostasiadas en el Hijo de Dios [= Mensajero de Luz], y disociadas sensiblemente, a modo de Cinco Eones o Emisiones sucesivas, para representar los pasos por donde Dios ha venido a proferir al Salvador, Creador del mundo [62]. En lugar de enseñar simplemente que Dios engendró un Hijo, describe las virtualidades que ha ido encerrando en El, y el orden mismo de su procesión interna, con arreglo a las perfecciones del alma. De

---

[Chavannes-Pelliot 562]		[Ch. - P. 560]
	Arbol	
del *pensamiento* luminoso		del *pensamiento* oscuro
la racine, la pitié	1.	la racine ... la haine
son tronc, la joie	2.	son tronc, la violence
ses branches, la félicité	3.	son branches, l'irritation
ses feuilles, l'éloge de la multitude	4.	ses feuilles, l'aversion
ses fruits, le calme absolut	5.	ses fruits, la division
son goût, le respect	6.	son goût, le fade
sa couleur, la fermeté	7.	sa couleur, le dénigrement

Por aquí se puede adivinar la rica orquestación que los Miembros de la divinidad tuvieron aun en el campo moral, incardinando las virtudes y vicios a la actividad benéfica o maléfica de los miembros del principio bueno y malo. Cf. por vía de curiosidad el *Apokr. Johannis* 56, 17 ss. : « Jener Baum (= el árbol de la muerte) ist folgendermassen beschaffen : seine Wurzel ist bitter ; seine Zweige (κλάδος) sind Schatten des Todes ; seine Blätter sind Hass und Betrug (ἀπάτη) ; sein Fett ist eine Salbe der Schlechtigkeit (πονηρία) und seine Frucht (καρπός) ist die Begierde (ἐπιθυμία) des Todes ; sein Same (σπέρμα) trinkt von denen, die ihn kosten, die Unterwelt ist ihr Aufenthaltsort ».

[62] Una concepción similar, aún más filosófica que la maniquea de los cinco miembros de Dios, es la de las energías o *saktis* en la filosofía de los Siddhantin. Según ellos los saktis o energías por los cuales Dios conduce el mundo son cinco :

1) Para-sakti, suprema energía de Siva, pura Inteligencia. Su única función, actuar gratis a causa de las almas. Común a los demás saktis, es la que conoce y otorga el conocimiento.

2) Adi o Arul-sakti responsable de que perseveren los cuatro actos de Dios : evolución, conservación, involución, escondimiento.

3) Iccha-sakti, energía de la voluntad de Siva, su deseo de ayudar, el designio divino de salvar almas.

4) Jñana-sakti, conocimiento de cuanto obran las almas, y conciencia de lo que fructifica el karma en los individuos.

5) Kriya-sakti, energía para efectuar la evolución del mundo fenoménico.

Cf. Piet, *Saiva Philosophy* 72 ss.

ahí, que los cinco miembros aparezcan en *Acta Archelai*, como nombres del Alma [63].

Según eso, antes que Dios emitiera el Mensajero de Luz, al mundo, procedió igual que entre los Valentinianos y Basilidianos, concibiendo primeramente al Nous Unigénito dentro de su seno. Para lo cual bastóle dar cuerpo en El, a la Ennoia o Pensamiento sobre la Economía futura.

Una vez concebido el Unigénito Nous, el mismo Nous — con arreglo a la misión, a que Dios le destinaba — emitió su propio pensamiento, *ennoia* [64] o Logos pleromático (valentiniano y basilidiano) : sensibilizando, mediante una presunta emisión, la virtud racional que posee como principio de todos los racionales. El Nous convirtióse así en la Razón del universo futuro. Dando un paso más, y por una nueva emisión, el Nous ya Logos pensó sobre la creación futura, adoptando providencias o designios generales sobre ella, e hízose Phronesis. No contento con planear, el Nous hecho ya Logos y Phronesis comenzó a tratar y examinar en particular los medios de realizar aquella primera general providencia ; y se convirtió en Reflexión o Enthymesis. Todo ello preparaba la Economía futura y libre, por cuyo cumplimiento había sido engendrado el Nous. Solo quedaba que el Hijo saliera del seno de Dios. El Unigénito hizo valer su *Dynamis* o Intención, para proferir al Salvador Jesús, encerrando en El todas las virtualidades de que como Nous había sido dotado en el seno del Padre. La Dynamis, miembro último del Nous, provocó su manifestación integral fuera del seno Paterno (las Cinco moradas del Padre). Así nació el *Verbum Emissibile* o Salvador Jesús, dotado de las cinco Virtualidades del Unigénito interior al Padre, y síntesis de todas ellas.

El mecanismo de la emisión quíntuple de Basílides coincide con el de los Cinco Miembros Maniqueos, y con el del Salvador valentiniano.

Empieza primero la generación del Unigénito, como cristalización directa e inmediata del Pensamiento y Voluntad de Dios sobre la Economía. Sigue luego la manifestación del Unigénito *extra sinum Patris*, a manera de Logos prolaticio. Pero en lugar de

---

[63] C. 10 ed. Beeson 15, 10 ; cf. Cumont, *Recherches Manich.* 10 s. y 48 ; y sobre todo *Schaeder*, Studien 270 ss. ; Reitzenstein, *Hellen.* 180 ss. max. 265-275.

[64] Lo pongo en minúscula, para distinguirlo de la Ennoia paterna, de que nació el Nous : recuérdese algo parecido entre los Simonianos con Ἐπίνοια, ἔννοια, apud Hippl. *Ref* VI, 12, 2 ; 13.

representar simplemente dicha manifestación, como la prolación *extra sinum Patris*, del Nous paterno, la Gnosis cristiana prefiere sensibilizar las virtualidades del Nous, representando mediante el mito su jerarquía y dependencia. El esquema constituído por los Eones, intercalados entre la aparición del Nous paterno y la del Salvador (= Verbum emissibile), no significaba otra cosa. Representa sensible, míticamente, las perfecciones encerradas por Dios en su Unigénito, y manifestadas en su integridad en el Verbo nacido del Padre.

En el mismo orden de cosas, los gnósticos han optado por desarrollar en forma de emisiones cuasimatrimoniales, los atributos del Hijo. Pero mientras los Valentinianos apenas insinúan el nexo lógico que preside el proceso interno, simultáneo, de la divinidad hasta la prolación del Hijo al mundo, tanto Basílides como sobre todo *Acta Thomae*, *Sophia JCti* y los Maniqueos se han complacido en indicar mediante la terminología de los Cinco Miembros (= Partes del Alma = Moradas de la Tierra Luminosa etc....) la causalidad y evolución íntima de Dios, a partir de su Primera Intuición sobre la Economía futura, hasta la emisión del Intermediario, su Creador y Salvador : que corresponde en parte al *Spiritus Vivens* [65] y en parte al Salvador o Tercer Mensajero de los Cinco Miembros [66].

No olvidemos que si Dios da a luz al Unigénito, mediante su Voluntad y Pensamiento únicos, es por haber hipostasiado en El su Primera Idea (= Intuitiva) sobre la Economía ,única posible en El. Dios no puede proferir actos imperfectos, como el discurso, la enthymesis, la phronesis y más aún la prolación de un verbo, inmediato al mundo. Al concebir en su seno al Unigénito como Nous hipostático, encerró en El todas las virtualidades psíquicas que gradualmente y ordenadamente han de salvar la distancia entre la Intuición primera de la Economía ,y la emisión del Instrumento que la realiza. Es la filosofía de las emisiones *degradadas*, concebida por paralelismo con la degradación paulatina de los actos anímicos, descrita por s. Ireneo.

Mas no se trata de mera analogía. Al escoger una nomenclatura inspirada en los procesos anímicos, los gnósticos y maniqueos hicieron valer una idea fundamental. Para ellos el Hijo de Dios, dentro y fuera del seno del Padre, es la concreción personal de un

---

[65] *Act. Arch.* c. 7, 4 (Beeson 10, 13. 27) ; 8, 1 ...

[66] No es ocasión para discriminar aquí entre los varios mensajeros maniqueos : cf. Puech, *Manichéisme* 78 s. y nn. 315. 322 con abundante bibliografía. Véase G. Widengren, *Vohu Manah* passim, sobre todo 19 ss.

proceso intelectivo perfecto, que arranca de la Primera idea divina sobre la Economía libre del mundo, y pasando por la Razón o Pensamiento racional, por la Providencia o Ciencia práctica, y por el Raciocinio o Reflexión particular sobre ella, se manifiesta al mundo en la persona del Verbo prolaticio, fruto simultáneo de la Sabiduría y de la Voluntad (Sophia/Dynamis = Reflexión/ Voluntad = Enthymesis/Boulema) últimas dos emisiones pleromáticas basilidianas y maniqueas.

Señalemos uno de los corolarios del mecanismo procesional así desarrollado : la orientación esencialmente Económica de las emisiones divinas. Sería absurdo estructurarlas con arreglo a las actividades mentales, en orden descendente, de más a menos perfectas, si la procesión del Verbo hacia la cual se orientan, fuera tan sólo inmanente a la divinidad. ¿ Qué objeto tendrían en Dios la Reflexión, la Phronesis, el Logismos, el λόγος ἐνδιάθετος y el prolaticio ? En cambio su atribución inmediata y directa al Unigénito, concebido como mediador de una Economía libre, justifica su graduación « in deminorationem ». Sólo así se salva la distancia entre la Intuición Primera de Dios (*Ennoia*) y la emisión de un Verbo, efecto inmediato de un discurso [67].

Las procesiones mentales, indicadas por s. Ireneo como argumento contra el orden de las emisiones del Pleroma, vienen a ratificar — por simple paralelo con Basílides, *Acta Thomae*, *Sophia JCti* y con los Maniqueos — el mecanismo psicológico del proceso divino [68]. Mecanismo que supone una rica especulación en torno a

---

[67] La necesidad de una previa degeneración o degradación en la actividad divina se explica muy bien en la atmósfera del helenismo. El mundo es fruto inmediato de un pensamiento reflexivo de Dios. Hay que ir preparando tal pensamiento de manera sensible, a partir de la intuición, y únicamente llegando a lo reflexivo (λογισμός) cabrá dar el salto de la divinidad al mundo creado, pues como suponen los gnósticos plotinianos la Sabiduría divina no puede producir el mundo (creatione secunda) iluminándolo, hasta que tenga su pensamiento reflejo (λογισμός) y con él haya trazado sus caminos engendrando las imágenes (τὴν τῶν εἰδώλων γένεσιν) de las cosas : cf. Plotino, *Enn.* II, 9, 11, 8 ss.

[68] Ya en la primera exegesis alegórica se daban nombres de dioses a las disposiciones del alma, llamando Athena a la razón (φρονήσει), Ares a la sinrazón, Afrodites al deseo (ἐπιθυμίᾳ), Hermes a la palabra (λόγῳ). Así Teágenes de Regio, según un *Escolio Homérico*, aducido por el neoplatónico Porfirio. Apud Diels-Kranz, *Fragm. d. Vorsokr.* I. 51, 26-52, 14 : véase Pépin, *Mythe* 98 s. con la nota 16.

Según el *Etymologium Orionis* « por la Athena Tritogéneia entiende Demócrito la φρόνησις. Estas tres cosas nacen efectivamente de la razón

la génesis del Verbo prolaticio. No contentos con el doble estadio (Inmanente y Prolaticio) atestiguado por los Apologetas, Tertuliano y sus discípulos ; los gnósticos representados por Basílides *Acta Thomae*, *Sophia JCti* (y probablemente también por Valentín) legitimaban la distancia entre la Mente o Nous y el Salvador o Verbo extrapleromático, mediante un proceso complejo de actividades intelectivo-volitivas, jerarquizadas según esquemas bien definidos, e inspiradas en la filosofía del Pórtico.

(ἐκ τοῦ φρονεῖν) : deliberar rectamente, hablar sin falta y obrar lo que conviene ». Casi lo mismo *Schol. Genev.* I, 111 Nic. Ambos testimonios en Diels-Kranz, *Fragm. d. Vors.* II. 132, 1 ss. Agregar los testimonios de Eustacio, *Comm. ad Homeri Iliad.* II (ad VIII, 39, 696) p. 186, 6 ss. ; y de Tzetzes, *Ad Lyc.*, 519. ed. Scheer, p. 188, 1 ss. Cf. Lobeck, *Aglaophamus* I. 157 s. ; Pépin, *Mythe* 102 ; Buffière, *Mythes* 280 s.

La polivalencia de la *phronesis*, y su orientación práctica, tenían raíces profundas y muy viejas en la filosofía griega. Ellas pudieron muy bien inspirar sin salir de la exegesis alegórica la presentación de las « disposiciones » anímicas, como Eones del Pleroma divino.

Capitulo quinto

TANQUAM A MENTE VOLUNTAS

La unidad o dualidad interna de Dios, estudiada a la luz de la terminología gnóstica, resulta de interés por sí misma y sobre todo por las analogías que evoca en escritores eclesiásticos. Hemos señalado algunas.

La materia gana en interés por cuanto atañe a la doctrina trinitaria de los primeros magnos teólogos ; y de manera singular a la procesión del Verbo. Figuras como Tertuliano y Clemente Alejandrino adquieren por este medio una nueva impostación. Mas no son ellas solas. Quien se haya asomado a la teología de los primeros siglos, habrá tropezado siempre, inexorablemente, con un personaje de extraordinario relieve y particularmente difícil, que parece dominar las dos vertientes oriental y occidental del mundo cristiano : Orígenes. Como en los demás ramos de la teología, Orígenes dejó su impronta en la teología trinitaria. Y dentro aún de ella, en la doctrina sobre la procesión del Verbo.

El Alejandrino tuvo sin duda ideas propias sobre el particular. Casi todas ellas se polarizan en torno a dos aspectos, negativo y positivo, igualmente interesantes : el negativo, por ir derechamente contra la pretendida *emisión* valentiniana ; el positivo, por el sentido íntimo, a primera vista desconcertante y oscuro, que dió a la procesión del Logos. De momento examinaremos este segundo [1].

La teología origeniana sobre la procesión del Hijo gira fácilmente en torno a dos fórmulas : « tanquam splendor a luce » y « tanquam a mente voluntas ». Mejor o peor, ambas han sido estudiadas ; en especial la primera, más clara y abiertamente escrituraria [2]. Relativamente fácil [3], no esclarece la índole de la procesión,

---

[1] Para el primero cf. infra c. VIII.

[2] Cf. PG 17, 735 s. n. 81 y 779 ss. últimamente A. Lieske, *Logosmystik* 170 ss. ; y H. Crouzel, *Origène* 87 ss. ; H. Jonas, *Gnosis* II. 179 resulta muy modesto en su sección origeniana.

[3] Cf. infra p. 391 ss.

desde el punto de vista filosófico o teológico (resp. psicológico), mejor subrayado por los Valentinianos.

A primera vista Orígenes parece haber ignorado la procesión del Verbo « tanquam a mente intellectus », para en su lugar insistir en la « tanquam a mente voluntas ». Los testimonios se repiten. He aquí uno muy significativo.

> Unigenitus ergo deus salvator noster solus a patre generatus, natura et non adoptione filius est. natus est autem ex ipsa patris mente, *sicut voluntas ex mente.* non enim divisibilis est divina natura, id est, ingeniti patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae eius, filium esse progenitum. sed sive mens, sive cor, aut sensus de deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis, factus est verbi pater ; quod verbum *in sinu patris* requiescens, annuntiat *deum* quem *nemo* vidit unquam [4], et revelat patrem, quem nemo cognovit nisi ipse solus, his quos ad eum pater caelestis [5] attraxerit [6].

Fragmento singularmente precioso, entre otros títulos, por las analogías con la teoría valentiniana, a la que trata de refutar. Orígenes discurre a base del mismo esquema de Tolomeo. Véalo el lector :

Tolomeo	*Orígenes*
Bythos	Pater
Thelema — Ennoia	Voluntas — Mens
Nous (= Filius)	Verbum (Unigenitus)

Conocemos la teología de Tolomeo : el *Thelema* fecunda a *Ennoia* para dar lugar al Nous. Orígenes adopta igual esquema : el « germen voluntatis » [7] fecunda a la Mente divina (= Cor, Sensus,

---

[4] Cf. *Ioh* 1, 18.

[5] Cf. *Mt* 11, 27 ; *Ioh* 6, 44.

[6] Apud Pamph. *apolog.* 5 : GCS IV. 562, 16 ss. = PG 17, 583 BC.

[7] Nótese que Tolomeo (Iren. I, 1, 1) emplea el símil del σπέρμα; más aún, por paralelismo con Iren I, 12, 1 tal σπέρμα se identifica con el *Thelema.* La equivalencia entre el origeniano « germen voluntatis » y el σπέρμα valentiniano es aun filológicamente exacta. La προβολὴ τῆς θελήσεως (Tolomeo) recuerda demasiado el « germen *proferens* voluntatis » (Orígenes). Véase también Iren. I, 15, 3 donde el Cristo (= Salvador Superior) aparece simultáneamente como Germen (σπέρμα) del Padre (= Dios Supremo) y síntesis de los Eones del Pleroma. Va allí implícita la igualdad Cristo =

Nous) para sacar de ella el Verbo Unigénito, que descansa en el seno de Dios.

Sin recelar que primero le habían empleado sus adversarios para subrayar la índole purísima de la procesión « ex mente », el Alejandrino discurre en la creencia (equivocada) de que para ellos el Verbo había nacido « divisione vel imminutione substantiae divinae », o como más tarde especificará, a la manera de las generaciones animales.

Por solo este cotejo con Tolomeo se adivina el sentido íntimo de la procesión origeniana « tanquam voluntas a mente » [8]. Para Orígenes, igual que para los valentinianos, el Unigénito procede de la Mente divina, con toda limpieza, sin sustraer de ella parte alguna. Tal procesión es sin duda mental (ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα) [9]; pero se halla provocada por un acto de la Voluntad divina : el « germen voluntatis » depositado en su Mente (= Cor, Sensus).

Adelantémonos a un reparo. La cláusula « tanquam a mente voluntas » y sus equivalentes podrían en absoluto entenderse por vía de simple comparación, para denotar la limpieza de origen en contraste con la génesis animal, o por vía declaratoria, para indicar la naturaleza misma del origen. No siempre resulta fácil deslindar ambos perfiles. Orígenes pasa de uno a otro, insistiendo según los casos sobre el que le interesa más. En general, ha escogido esta analogía — que desde luego siempre tiene algo de humana — porque cree personalmente poder aplicarla a la procesión divina del Verbo.

* * *

La circunstancia de que la fecundación de la Mente por el Thelema sea para Tolomeo « ante tempus », no eterno [10] y para

---

germen voluntatis Dei, aunque nada se diga sobre su origen : cf. ibid. I, 13, 3 ; *Evangelium Veritatis* 43, 14 s. Cf. si lubet Origen. *in Ioh* XX, 3 Pr. 330, 5 ss.

[8] Cláusula que parece haber desafiado a los críticos. Véase últimamente Crouzel, *Origène* 90 ss., también él desconcertado.

[9] *Ex Catenis in Ioh*, Pr. 495, 24 s. : cf. supra p. 388 : *natus est ex ipsa patris mente.*

[10] Los gnósticos y eclesiásticos amigos de distinguir la eternidad de Dios, la generación *ante tempus* del Logos, y la producción *in tempore* del mundo, supieron muy bien discriminar entre lo eterno (ἀΐδιος), lo pretemporal (προαιώνιος) y lo temporal. - Esta terminología no coincide exactamente con otra, aplicable también a los gnósticos, según la cual Dios vive antes de la eternidad (προαιώνιος), los Eones nacidos de El viven

Orígenes eterna, no afecta a la esencia misma de la procesión. En absoluto caben dos hipótesis :

a) la procesión « tanquam a mente voluntas » sería, como en Tolomeo, libre

---

en la eternidad (αἰώνιοι), y el mundo sensible *in tempore*. Cf. Plotino, *Enn* III 7, 1-12 ; véase el *Liber de causis* c. 2 : « Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia, quoniam est secundum habitudinem unam, quod non patitur neque destruitur. Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus ». Cf. omnino Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Muenster 1908 p. 267 ss. Semejante terminología por platónica tiene mucha probabilidad de responder mejor que otra alguna a las diferencias gnósticas entre la duración del Bythos, del Pleroma y del mundo sensible : véase también *Elementa Theologiae* c. 53 ss. sobre todo c. 88 ; Damascio, *Dubitat. et Solut.* c. 138 ed. Ruelle II. 16, 26 ss. : pueden verse también los capítulos siguientes.

Merece ser trascrita por entero una página del ps. Dionisio :

» Es preciso, a lo que yo entiendo, ir a buscar a los *Logia* (= la Escritura) la naturaleza del tiempo y del αἰών. Pues no todas las cosas que con frecuencia llaman eternas (αἰώνια) son en absoluto ingénitas ni verdaderamente sempiternas (ὄντως ἀΐδια), aunque sean las cosas incorruptibles e inmortales e inmutables y constantes en su modo de ser. Como cuando se dice aquello : « Levantáos, oh puertas eternales (πύλαι αἰώνιοι) » [*ps.* 23, 7. 9] y lugares análogos. Muchas veces aun lo antiquísimo lo caracterizan con la denominación de « eterno » (τοῦ αἰῶνος) y denominan « eternidad » (αἰῶνα) a toda la prolongación del tiempo nuestro, por cuanto entre las propiedades del *eón* está el medir lo antiguo e inmutable, y en general el ser. Llaman en cambio tiempo (χρόνον) al que trascurre en generación y corrupción y mudanza, y cambia de un momento a otro. Así dice la Teología que aun nosotros, limitados aquí por el tiempo, participaremos (un día) de la eternidad, cuando arribemos al eón incorruptible, que siempre perdura el mismo. En ocasiones los *Logia* encomian al eón temporal y al tiempo eterno, aun cuando sabemos que (ordinariamente) hablando en propiedad los (verdaderos) seres (τὰ ὄντα) [= los inteligibles] se dicen y demuestran (vivir) en la eternidad, y los sometidos a génesis en el tiempo. Conviene por tanto que las cosas sedicentes eternas (τὰ αἰώνια) no se tomen simplemente por coeternas con el Dios anterior al eón (συναΐδια θεῷ τῷ πρὸ αἰῶνος). Siguiendo sin corruptela alguna a los venerabilísimos *Logia* hemos de tomar lo eterno y temporal (αἰώνια... καὶ ἔγχρονα), conforme a los hábitos reconocidos para su exegesis : y como elementos medios (μέσα) entre los seres (inteligibles : ὄντων) y los sensibles (sometidos a génesis : γιγνομένων), cuantos por un lado participan del eón y por otro del tiempo. Celebrando a Dios como a eternidad y a tiempo, causa como es de todo tiempo y eternidad, y como a antiguo de días, en cuanto ante-

b) sería necesaria, como impuesta por una actividad esencial, natural, de Dios.

A favor de la segunda hipótesis podrían aducirse algunos argumentos que tocamos arriba[11], de índole filosófica, completándolos escriturariamente con la analogía implícita en *Sap* 7, 25 « tanquam splendor a luce ».

Según una tradición muy arraigada en Alejandría[12] Dios no puede estar ocioso. Tiene por naturaleza el Bien, y como tal ha de darse a otros. Su beneficencia es en El tan connatural como la Bondad. Su dominio requiere un campo sobre que actuar[13]. Todo lo cual prueba la necesidad de un algo extraño a Dios, sea el Logos o sea un Kosmos, sobre el que se realicen las propiedades de bondad, beneficencia, poder... Así lo hace valer Orígenes[14]. Mas ¿ demuestra la índole necesaria del origen mismo de dichos seres ?

La analogía « tanquam splendor a luce » basada en la Escritura parece confirmar lo propio. El Alejandrino la utiliza para demostrar la eternidad de la generación del Verbo, consecuencia de la eternidad del Dios que le emana[15]. Lo atestigua entre otros un fragmento conservado por s. Atanasio[16]. La analogía indica asimismo la continuidad de la generación[17], mediante la cual el Hijo recibe constantemente del Padre su divinidad y existencia[18].

---

rior y superior al tiempo, con facultad de mudar ocasiones y tiempos ; como quien a su vez existe antes de los siglos, por cuanto es antes de (todo) eón y superior a él, y su reino (es) reino de todos los siglos. Amen » ps. Dion. *de div. nom.* c. 10 § 3 per totum PG 3, 937 C ss. ; ed. Pera, *div. nom.* 326 s. ; y sobre todo Koch, *ps. Dionysius* 251 s.

[11] Cf. supra p. 168 ss.

[12] Sobre todo por obra de Filón, *Leg. Alleg.* I, 5 (I. 62, 16 ss.) : cf. Völker, *Philo* 52. ; *Clemens* 79 s. ; Osborn, *Clement* 66 s.

[13] Cf. los testimonios de Petau, *de deo* III c. 2 parr. 5 ss.

[14] Cf. *de Princ.* III, 5, 3 (V. 272, 22 ss.) véanse los lugares paralelos citados por Koetschau in h. l. Sobre todo *de Princ.* I, 4, 3 (V. 65, 10 ss.) con su aparato respectivo. - Entre los herméticos la idea fué destacada singularmente en CH XI, 12 s. II, 16 VI, 5 cf. Festugière t. I. p. 161 s ; Schmeckel, *Stoa* 304-318.

[15] Así en algunos pasajes *de Princ.* I, 2, 4. 11 K. 33, 1 s. 44, 22 ss. : cf. Lieske, *Logosmystik* 197 ss.

[16] *de decr. Nic. syn.* 27 PG 25, 465 B ed. Opitz, *Athanas. Werke* II/1 p. 23, 23 ss. = *de Princ.* IV, 4, 1 (V. 349, 15 ss.) : cf. Crouzel, *Origène* 87 s.

[17] Cf. *Homil. in Jerem.* IX, 4 (III. 70, 14 ss.) : otros muchos textos en Lieske, *Logosmystik* 174 s.

[18] Cf. Crouzel, *Origène* 89 : « L'idée d'une génération continuelle complète celle de la génération *ab aeterno* et donne avec elle quelque chose qui

Mas no deja de extrañar que Orígenes silencie con tal motivo, y a base de una comparación tan apta para ello, la *necesidad* de la generación del Hijo[19]. Si el Hijo depende del Padre, como el esplendor de la luz, su generación hubo de ser natural y necesaria. La ausencia de consideración tan obvia resulta sintomática[20].

El Alejandrino podía muy bien admitir la esencia benéfica de Dios, aun bajo el símil de la Luz que derrama su resplandor fuera de sí ; y negarse no obstante a admitir la generación necesaria del Logos. El símil escriturario valía a su juicio para la coeternidad Dios/Logos ; quizá no para la necesidad del Logos. El argumento « ex bonitate Dei » era peligroso. Orígenes conocía sin duda los extremos a que llegaban los herejes en su aplicación[21]. Sabía que

---

approche un peu de l'authentique notion d'éternité : non un temps sans commencement ni fin, mais la concentration de tout dans un unique instant ». - Véanse ibid. algunas ideas complementarias relacionadas con la analogía « tanquam splendor e luce » : cf. también Lieske o. c. 199 n. 55 y sobre todo 174 s.

[19] A propósito de una comparación análoga de Filón (*de Somn.* I c. 19) cotejada con *Leg. Alleg.* I c. 3 escribe Denis « Ces comparaisons du feu, de la neige, de la lumière, conduisent toutes à l'idée d'une action non volontaire, mais nécessaire et naturelle, par laquelle Dieu développe ses puissances ou les laisse échapper de son sein, sans qu'il survienne en lui le moindre changement » : *Philosophie* 133 ; Crouzel, *Origène* 92 n. 89 : « La génération *tanquam splendor e luce* indiquerait plutôt la nécessité, et celle *tanquam voluntas a mente* la liberté : mais il ne faut pas demander à une comparaison plus que ce que son auteur a voulu exprimer par elle ». Escribe por su parte el P. Lebreton, *Trinité* I. 447 : « Les controversistes du IVe siècle, et surtout saint Athanase, aimeront à s'en servir pour défendre la consubstantialité du Fils, l'éternité et la nécessité de sa génération ». Y cita varios pasajes de s. Atanasio, s. Gregorio Nac., s. Cirilo Al. y s. Agustín.

Hay una cláusula en Orígenes (ex. *epla. ad Hebr.* fragm. 1 = Pamph. *Apologia* c. 3) que sin dificultad podría hacerse valer « pro necessitate », cuando dice : « neque enim lux sine splendore suo unquam intellegi potest»; pero aun ella — según el contexto — solo puede valer « pro aeternitate » como sinónima de « *numquam* enim lux sine splendore suo intellegi potest ».

[20] Cf. PG 14, 1307-8 C. El argumento « tanquam splendor a luce » implícito en el « splendor lucis aeternae », lo hace valer asimismo s. Dionisio Al. (apud Athanas. *de sent. Dion.* c. 15 per totum. ed. Opitz. *Athanas. Werke* II/1 p. 57, 1 ss. En el aparato aduce Opitz muchos lugares paralelos origenianos). Cf. Hefele, *Hist. Conc.* II/1 p. 345, 1.

[21] Argüían algunos que si Dios es perfecto, habrá de hacer cosas perfectas. Así v. gr. le hubo de hacer a Adán perfecto (Iren IV, 38, 1 ss. ; Clem. Al. *Strom.* VI, 96, 1 St. II. 48, 6 ss. = PG 9, 317 B), según los gnósti-

el argumento derechamente esgrimido para la eternidad del mundo por algunos platónicos era insuficiente a juicio de otros (Atico, Plutarco...). Además, Orígenes enseñaba de buen grado la libertad divina en la creación del mundo, aun inteligible ; y en la del hombre. Por muy perfecta que concibiera la creación inicial [22], Dios la hizo siempre a su voluntad, « con número y medida » [23] decidiendo el número definido [24] de creaturas racionales (= νόες) y la « medida » conveniente a la materia corpórea [25].

Por otra parte Orígenes incardina, como algunos Apologetas, la personalidad del Verbo al mundo [26]. Ahora bien, si por ser Dios benéfico, providente y espléndido se halla obligado a crear libremente mundos, está igualmente en la obligación de engendrar el Logos (= Sophia) encaminado a crearlos [27], según tradicional

---

cos. Véase también Teófilo Ant. *ad Autol.* II, 25. 27 (cf. Loofs, *Theophilus* 420 ss.). El problema preocupó también, derivando abiertamente a la solución gnóstica, al autor de las *Recogn.* ps. clementinas : un Dios Perfecto no pudo crear nada imperfecto ni consentirlo en el mundo : cf. *Recogn.* II, 39 ss. sobre todo cc. 53-54 ; *Homil.* III, 38-39. Marción discurría parecidamente : cf. Hilgenfeld, *Recognitionen* 130 s. 217 s. ; C. Baur, *Gnosis* 316 ss. 242 ss. Véase en particular Tert. *adv. Marc.* II, 25. La solución dualista de Hermógenes obedece a lo mismo : el mundo hecho por Dios, hubo de ser perfecto si sólo viniera de El : cf. Tert. *adv. Herm.* 2, 4 W 17, 5 ss. Para la aplicación de *Lc* 6, 43 : « Non est enim arbor bona, quae facit fructus malos » entre los marcionitas cf. Harnack, *Marcion* 260* y s. ; Waszink, *com. in de an.* 294.

[22] Cf. *in Ioh* XIII, 37 Pr. 262, 7 ss. : Denis, *Philosophie* 161 s.

[23] Cf. *Sap* 11, 20 (21).

[24] Por imposibilidad de abarcar un número indefinido : cf. Denis, *Philosophie* 166.

[25] *De Princ.* II, 9, 1 K. 164, 1 ss. véase el aparato. La limitación impuesta a Dios por la extraña teoría de la « comprehensión » relativa a todo conocimiento, aun divino, deja a salvo la libertad en el ejercicio de la creación así limitada. Las dificultades origenianas tratan de respetar el capítulo de la libertad, quizá el más sagrado (hasta en exceso) de su filosofía.

[26] Cf. *de Princ.* I, 4, 3 K. 65, 9 ss. : véanse sobre todo los pasajes citados ad calcem : *in Sam.* I. frg. 4 (III 295, 26) ; in *Ioh* frg 1 Pr. 485, 8 ss.

[27] Cf. si lubet Clem. Al. *Strom* VI, 47, 3 s. St II. 455, 29 ss. donde se relaciona la Bondad de Dios (Padre) con la Virtud (δύναμις) del Señor (= Hijo) como atributos vinculados a la creación. La εὐεργετικὴ δύναμις de Orígenes equivale a la δύναμις ποιητική de Filón, y como ella tiene al menos la misión de mediar entre Dios y la creación, en cuanto elemento necesario para lo creativo y soteriológico : cf. Bréhier, *Idées* 98 ss. 115 ss. ; Völker, *Philo* 193 ss. ; Wolfson, *Philo* I 234 ss. 322. - Véase también la

ideología alejandrina. La libertad divina en crear éste o el otro mundo, con tal o cual comprensión (« número y medida »), repercute en la generación libre del Verbo, constituído como « principio de los caminos de Dios ».

Así como el fuego calienta [28] y la nieve enfría [29], así Dios produce ; pero a diferencia del fuego y de la nieve, en sus actividades Dios procede consciente y libremente [30].

La índole benéfica de Dios le lleva a crear, mas no determina en El la creación de éste o del otro mundo. Lo mismo se diga del Logos. Tampoco Dios se halla obligado a engendrar éste o el otro Logos. La libertad de Dios respecto a tal o cual mundo afecta igualmente a la generación del Logos correlativo. El Logos está personalmente vinculado en su existencia a la Economía de la creación intencionalmente definida en El por Dios. No en vano le define Orígenes como « sistema de teoremas » [31]. Aunque sea un Verbo único, por su misión creadora y soteriológica encierra en su persona una multitud concreta de teoremas, cada uno de los cuales repre-

---

orquestación de la idea en *de mundo* c. 6 398 a 10 ss. : cf. Festugière RHT I 470 ss. y sobre todo 479. 507.

[28] Cf. Clem. Al. *Strom* VI, 141, 7 St II. 504, 2 ss. - La analogía figura igualmente en el ps. Dionisio *div. nom.* c. IV § 21 PG 3, 721 C ; Proclo, *de malor. subsistent.* § 110 : « sed neque ignis, aiunt, infrigidare, neque boni malum se ipso producere » : ed. Pera p. 391. El texto editado por el P. Pera *de div. nom.* c. IV § 21 p. 204 silencia la analogía.

[29] Clemente cita sólo el ejemplo del fuego, Filón en cambio agrega el de la nieve (*Leg. Alleg.* I, 5 C. I. 62, 16 ss.) ; debían de ser clásicos ambos ejemplos, y en el mismo contexto teológico, pues así han pasado a Plotino (*Enn* V, 1, 6, 34).

[30] « Porque Dios no es bueno sin querer (ἄκων) como es caluroso el fuego (pues comunica a sabiendas los bienes, aun cuando se adelante a la petición), ni quien se vaya a salvar se salvará sin querer, no siendo inanimado, sino que se esforzará por salvarse con entera voluntad y deliberación » Clem. Al. *Strom* VII, 42, 4 (III. 32, 1 ss.) ; « Dios no hace bienes por necesidad, sino que beneficia con deliberación a quienes se convierten » ibid. 42, 6 (III. 32, 6 ss.) : cf. si lubet Völker, *Clemens* 121 n. 5 ; Denis, *Philosophie* 138 y 152 ; Petau, *trin.* VI c. 8 §§ 8. 11 et passim ; y en nuestros días Pohlenz, *Klemens* 147.

[31] Cf. Denis, *Philosophie* 102 ; Lieske, *Logosmystik* 184 ; Redepenning, *Origenes* II 297 s. En esta ideología pudo influir el Platonismo Medio (cf. Waszink, *Observations* 140) y el estoicismo (cf. λόγος = ἄθροισμα ἐκ προλήψεων Bonhöffer, *Epict. u. d. Stoa* 193. 207) venidos a él directamente o también por Clem. Al. (cf. Osborn 42 ss.). La terminología denuncia tal influjo filosófico, pagano. Véase enseguida n. 34.

senta una especie o idea determinada, que forma parte del Verbo total y caracteriza parcialmente su personalidad.

La relación esencial del Verbo a las creaturas confirma lo propio. Mientras Dios es absoluta unidad o simplicidad, el Logos Salvador hace personalmente una pluralidad, a causa de sus múltiples relaciones con la creación, como propiciación y primicias de la misma [32]. El « número y medida » inherente al objeto del conocimiento de Dios repercute en el número y medida de los « teoremas comprendidos » o sintetizados en su Verbo, « la primera medida del universo » como le denominaba Filón [33]. Aunque Orígenes no haya expresamente caracterizado la persona del Logos por el número y medida de las esencias en El sintetizadas, la insistencia con que vuelve sobre la definición del Verbo, como síntesis de teoremas, y sobre todo el hallarse incardinado (en cuanto *Sophia*) a las creaturas todas « secundum praefigurationem » presentes en El, fuerza a dar una eficacia individuante a la forma intencional. Al decir el Alejandrino « in hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat » [34] caracterizaba al Verbo = Sabiduría por la forma intencional de la creación ; y como tal forma se individuaba por el complejo de creaturas representadas en El a raíz de la voluntad del Padre (« Omnia in Sapientia fecisti ») [35], todo induce a creer que la personalidad del Logos estaba definida por Dios a raíz de la Economía en El intencionalmente — y por ende libremente — representada.

Esta explicación tiene en cuenta el complejo sistema origeniano, y lo coordina dentro de los módulos tradicionales en Alejandría, con bastante mayor sencillez de la que ofrecen algunos [36] por miedo quizás a ver contradicciones en la actitud de Orígenes.

El Alejandrino, campeón acérrimo de la libertad, no ha podido negársela a Dios en la creación del mundo, ni en la generación del

---

[32] Orig. *in Ioh* I, 20 Pr. 24, 23 ss.

[33] *Quaest. in Gen.* I, 4 cf. Wolfson, *Philo* I. 233.

[34] *De Princ.* I, 4, 4 in fine K. 67, 12 ss. Las fórmulas origenianas relativas al Logos como « sistema de teoremas o de νοήματα » recuerdan la teoría estoica de la sabiduría, concebida a manera de conjunto de ἐννοήματα o pensamientos producidos por la razón: cf. Elorduy, *Lógica de la Estoa* 228.

[35] Cf. ibid. I, 4, 5 K. 67, 19 s. vide apparatum. Agregar Origen. *in Ioh.* XIX, 22 (5) GCS IV. 324, 4 ss. : PG 14, 568 C.

[36] Cf. Cadiou, *Jeunesse* 286 ; Crouzel, *Origène* 92 n. 89.

Verbo vinculado a ella. La generación concreta de tal o cual Logos es siempre tan libre como la producción determinada de tal o cual kosmos. La necesidad afecta a la trilogía genérica Dios/Logos/Mundo ; y por ende a la existencia de algún mundo sobre que Dios ejercite su bondad y poder, y a la correlativa del Logos = Sabiduría personalmente definido por él.

No vale objetar que Dios sólo tiene o puede tener un Logos, mientras por el contrario puede tener o crear mundos sin fin. La dificultad tendría eficacia en la hipótesis de que el Verbo origeniano se identificara con la Razón esencial de Dios. Dios sólo tiene un Pensamiento (= Ennoia), en el cual se contienen virtualmente todas las formas intencionales posibles [37]. Pero tal Pensamiento esencial no está en Sí dotado de personalidad, ni según Orígenes puede estarlo — según parece — mientras no sea « constituído » (κτισθείς) y concretamente limitado como « sistema de teoremas », en orden a tal Economía. La « constitución » determinada por la Economía concreta viene a ser juntamente para el Verbo engendrado por Dios, el origen de su individuación [38].

Orígenes nunca habla de pluralidad de Logos. En su teología sería innecesaria. Ningún elemento hay en toda ella por donde Dios hubiera de escoger necesariamente ahora tal Economía y luego otra ; y por tanto la constitución de tal Logos o de tal otro, con arreglo a las Economías respectivas. Pero tampoco niega en tesis la posibilidad de varias Economías (resp. Logos). En definitiva, aun suponiendo que Dios estuviera obligado necesariamente « vi bonitatis » a engendrar un Logos (resp. a producir una Economía), se mantiene no obstante libre en la generación de tal Logos (resp. en la creación de tal Economía). Y según eso el Logos *A* o *B* procede en concreto libremente.

La esencia misma de Dios reclamaría que la Mente divina fuera actuada por la Voluntad, como por instrumento indispensable — y juntamente libre — de la divinidad, en orden a la procesión del Verbo concreto.

* * *

Aun entonces — y volvemos a la procesión « tanquam a mente voluntas » — la Mente divina no se bastaría a producir el Logos sin el concurso de la Voluntad. Este resulta indispensable no para la procesión mental, que en sí prescinde de toda conotación libre,

---

[37] Salva sin embargo la dificultad típicamente origeniana sobre la « comprensión finita » : cf. supra. p. 393.

[38] Cf. Lieske, *Logosmystik* 178 n. 49.

sino para individuar el Verbo destinado a proceder de la Mente con arreglo a la Economía libremente escogida por Dios. No contenta con individuar al Verbo, la voluntad de Dios determina a la Mente para que profiera el Verbo. Y lo hace no por vía animal, sino limpia y espiritualmente, como quien deposita en el Nous divino a modo de simiente (= especie universal intelectiva) una Economía singular, fecundándole intencionalmente para que engendre como Verbo o Sabiduría personal al instrumento de tal Economía [39].

A pesar de la diferencia cronológica en la procesión del Logos (resp. Nous) — eterna según Orígenes, « ante tempus » según los valentinianos — la ideología sobre el mecanismo de la procesión no cambia. El concurso Ennoia/Thelema de Tolomeo se convierte en el origeniano Mens/Voluntas, con análoga intervención intelectiva y volitiva.

A esta luz, el proceso origeniano del Logos « tanquam a mente Voluntas » resulta tan libre y gratuito como en Tolomeo. Lejos de ser la Voluntad, instrumento ciego de su naturaleza benéfica y comunicativa, es un medio libérrimamente empleado por Dios para determinar su comunicación, primero *per generationem* al Logos intencionalmente definido en el Nous, y luego *per creationem* al mundo prefigurado en el Logos.

Y así aun cuando el ejercicio de la Mente divina sea necesario, el fruto de la unión *Mens/Voluntas* es tan libre, como el ejercicio de la Voluntad. No cabe mejor conciliación entre la necesidad de comunicarse, y la libertad en el modo de comunicarse. La necesidad viene impuesta no sólo radicalmente por la Bondad divina, sino también por la necesidad de la Mente en su ejercicio. La libertad descansa en la Voluntad que determina el ejercicio natural de la Mente, por una fecundación libre.

---

[39] Cf. Filón, *de somn.* II 242 ; *fuga* 109 : Lieske, *Logosmystik* 178 ; Bréhier, *Idées* 118 ss.

Hemos discurrido a base de un corto fragmento. Abundan los testimonios en sentido análogo. Algunos, dirigidos igualmente contra los valentinianos, y con el mismo intento de refutar la pretendida *Probole* animal del Logos (*resp.* de los Eones), subrayando la limpieza de la procesión del Verbo.

> Deus pater cum et invisibilis sit et inseparabilis a filio, non per prolationem ab eo, ut quidam putant, generatus est filius. Si enim prolatio est filius patris, prolatio vero dicitur quae talem significat generationem, qualis animalium vel hominum solet esse progenies, necessario corpus est et is qui protulit, et is qui prolatus est [1]. Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit ; sed absciso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo deo verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente. Nec absurdum videbitur, cum dicatur « filius caritatis » [2] si hoc modo etiam voluntatis putetur [3].

Por noticias fragmentarias de Justiniano y otros [4] cabría puntualizar las últimas líneas de la versión rufiniana :

> Empero este Hijo fué hecho (ἐγενήθη) [5] *ex voluntate Patris* (ἐκ θελήματος τοῦ πατρός) [6].

---

[1] Cf. Lieske, *Logosmystik* 170.

[2] Cf. *Col* 1, 13.

[3] *De Princ.* IV, 4, 1 K. 348, 15 ss.

[4] Recogidas en el aparato por Koetschau, GCS *Origenes* V. 369, 11 ss.

[5] Mejor quizás ἐγεννήθη « fué engendrado ». El tránsito era obvio, como ocurría con el ἀγέν(ν)ητος (cf. Prestige, *Dieu* cf. c. II. supra p. 118). En la ideología origeniana el Hijo venía del Padre, aunque « ex voluntate patris », por verdadera generación : cf. Lieske, *Logosmystik* 173 n. 31 s. ; Huet, *Origeniana* II c. II. quaest. II § 23.

[6] Apud Justinian. *epla. ad Mennam*, Mansi IX 525 ; cf. Maran, *de divinit. Cti.* IV c. 15 § 1 PG 17, 774 ss.

Orígines subraya la generación purísima del Verbo (= Sophia) que procede del Invisible e Incorpóreo Dios, sin pasión alguna corporal, como una Voluntad que procediera de la Mente. Al denominarle el Apóstol « hijo del Amor del Padre » (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) [7], parece indicar su origen de la Voluntad del Padre.

El término « voluntas » resulta equívoco. En la cláusula « velut si voluntas procedat a mente » se ha de tomar como efecto (al menos parcial) de una volición, aun cuando envuelva juntamente el « actus mentis » como efecto de la especie impresa en la *Mens*. Llámase « voluntas » (prob. θέλημα) no porque sea en sí un acto volitivo, sino porque viene individuado e imperado por un acto de la Voluntad (sin intervención alguna material). En nuestro caso, no obstante proceder del Entendimiento divino, el Verbo se dice con razón « filius caritatis » o « filius voluntatis », porque el acto positivo (« germen » σπέρμα) que determina su nacimiento proviene como tal del Amor y de la Voluntad de Dios.

En la expresión « filius voluntatis » pudo influir muy bien *Ioh* 1,13 : « qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri (οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός), sed ex Deo natus est (ἀλλ'ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη) » [8], sobre todo tratándose de contraponer la generación limpia del Verbo a la material de los demás hombres [9]. El recurso al Estoicismo parece arbitrario [10].

---

[7] En *Col* 1, 13 : « qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum *filii dilectionis suae* ».

[8] Según una antiquísima lectura, muy bien refrendada por s. Justino, s. Ireneo, Tertuliano y otros. - El P. Braun, *Qui ex Deo natus est* 12 n. 2 menciona a Orígenes entre los partidarios de la lectura ἐγεννήθησαν ; aduce tres pasajes sacados todos de Cadenas (cf. GCS *Origenes* IV. 489, 28 ss. 490, 14. 565, 19). De creer a Tertuliano (*de carne Cti.* 19) el plural es una corrupción de los valentinianos, en favor de su pretendida filiación natural de Dios. Difícil se hace atribuir a Orígenes una lectura valentiniana. Los testimonios de las cadenas no bastan a probar la actitud de Orígenes. La frase οὗτος δὲ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγεν(ν)ήθη atestiguada por Justiniano los contrarresta suficientemente. Por lo demás la versión del ἐκ θεοῦ (*Ioh* 1, 13) por ἐκ θελήματος τοῦ πατρός parece muy natural.

[9] Para la bivalencia de la generación del Verbo, aplicado al estadio primero y al de la Encarnación cf. infra p. 478, 18.

[10] Wolfson (*Philosophy* 226 y n. 58) ve en el « filius voluntatis » origeniano una doble alusión, a *Col* 1, 13 y a la doctrina estoica que hace del sentimiento de amor (ἀγάπησις) una especie de la βούλησις. Para esto segundo cita a Diógenes VII, 116 : un pasaje relativo a Zenón, que a mi entender no prueba nada. Para incardinar el amor a la voluntad no es menester acudir al Estoicismo. Además el significado concreto del pasaje

Orígenes confirma su doctrina mediante la cláusula paulina « filius charitatis ». Esta expresión se presta a muchas interpretaciones. El Alejandrino parece dispuesto a conceder la generación *natural* del Hijo « ex amore Dei ». Que tal exegesis se diera históricamente, lo atestigua Severiano de Gábala [11], aunque sin especificar más. Clemente Alejandrino parece haberla sostenido en una línea muy significativa, por su misma sobriedad [12]. Y como él los gnósticos de *Sophia Jesu Christi* [13].

Entraba muy bien en la ideología origeniana hacer al Verbo hijo simultáneo de la Inteligencia y del Amor de Dios. E Hijo natural por haber venido como fruto simultáneo de Ennoia/Thelema (resp. Mens/Voluntas). No nos toca trazar aquí las vicisitudes que hubo de sufrir semejante mentalidad a lo largo de los primeros siglos [14].

* * *

---

citado de Diógenes resulta controvertible e inseguro : cf. la amplia discusión de Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* 185.

[11] Apud K. Staab, *Paulus-kommentare* 318, 2 ss. b 9 ss.

[12] Cf. *Quis dives salvetur* 37, 2 St. III. 184, 4 : καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπη donde presenta al Hijo como fruto del amor del Padre. Supra p. 324.

[13] Ed. Till 88, 2 ss. « Zufolge seiner Güte und seiner Liebe (ἀγάπη) wollte er (= der seiende Geist) durch sich selbst Früchte (καρπός) hervorbringen, damit ... » ; 99, 3 ss. donde Cristo, Hijo de Dios πρωτογενέτωρ se nos presenta como fruto primero de Sophia πρωτογενέτειρα, a la que « algunos denominan asimismo el Amor (ἀγάπη) » ; yo veo aquí una alusión al origen del Cristo Superior « ex Prima Foemina » (= Espíritu Santo), al estilo de los Sethianos de s. Ireneo (*adv. haer.* I, 30, 1 s.).

[14] Petau estudia muy bien « Ecquid Pater voluntate genuerit Filium » en un capítulo denso (*trin.* lib. VI c. 8), donde descuida el elemento cronológico ; pero sus noticias bastan para una primera iniciación — Séame permitido notar el testimonio del Ps. Cesareo, *dial. I. interrogatio* 39 (PG 38, 905 A) donde explica el versículo *Col* 1, 13 haciendo del Cristo Amor del Padre, en paridad de título con la Sabiduría y Virtud. s. Agustín (*de Trinit.* XV, 19) apunta la solución segura, no obstante retener la forma origeniana : en el mismo sentido Lightfoot, *S. Paul's epistle to the Colossians* 140. - Para algunas dificultades de s. Efrén, además de Petau (*trin.* lib. VI c. 8 parr. 24 ss.) puede verse últimamente E. Beck, *Theologie Ephraem* 69 s. - Sobre el Hijo « voluntas ex voluntate » en s. Agustín cf. el mismo Petau, *trinit.* VIII c. 9 § 11. Sobre la fórmula análoga « voluntas genuit voluntatem sicut sapientia sapientiam » que culminó en el símbolo del Conc. XVI de Toledo, véase J. Madoz, *San Julián de Toledo*, HGLH 131 ss. ; *El Símbolo del concilio XVI de Toledo* p. 68 ss. ; y *Segundo Decenio* 142 ss.

Como el punto es básico en la teoría trinitaria de Orígenes, conviene examinar otros testimonios. He aquí uno de ellos, inserto como los anteriores en un contexto antivalentiniano :

> Si enim « omnia quae facit Pater, haec et Filius facit similiter » [15], in eo quod omnia ita facit Filius sicut Pater, imago Patris deformatur in Filio, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et Filii ab eo subsistentia generatur [16].

Y después de argüir contra las emisiones valentinianas, concebidas siempre materialmente, por división de partes, concluye :

> Magis ergo sicut voluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut dividitur : tali quadam specie putandus est pater filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit [17].

Según el P. Crouzel no hay razón para poner en duda la autenticidad de las ideas contenidas aquí. Agrega sin embargo : « Bien sûr, nous ne pouvons faire fond sur tous les détails, et la traduction de Rufin est loin d'être claire » [18].

A la luz de las consideraciones anteriores, Rufino demuestra mantener el tecnicismo constante de la ideología origeniana, y una claridad perfecta.

Orígenes, siempre antivalentiniano, trata de explicar la subsistencia del Hijo, sin recurrir a la generación animal, como hacían — según cree él — sus adversarios ; acudiendo para ello a la eficacia de la Voluntad divina. Se hallaba frente a dos soluciones heterodoxas : *a*) una valentiniana y *b*) otra arriana *ante litteram*. Ambas eliminaban el misterio de la generación divina. La valentiniana (entendida por Orígenes), porque explicaba la subsistencia del Hijo de Dios por vía de generación animal. En la génesis ordinaria huelga toda intervención particular de la voluntad divina. La

---

[15] Cf. *Ioh* 5, 19 c.

[16] *De Princ.* I, 2, 6 K. 35, 1 ss.

[17] *De Princ.* ibid. 35, 15 ss.

[18] *Origène* 90.

subsistencia del emitido está asegurada por la comunicación misma del substrato material que pasa del generante al engendrado: « partem (enim) aliquam (generantis) secat... ab e(oque) separatur aut dividitur ».

No así en el Verbo de Dios. Como no hay corte substancial en la naturaleza divina, ni posibilidad de dividirla ni separarla en partes, la natividad del Verbo requiere un título especial para terminar en algo subsistente. La prolación mental en sí no basta a explicar la subsistencia del Verbo. Se requiere que Dios mediante un acto de Voluntad dé personalidad y subsistencia al Verbo que nace de El como Hijo de Su Amor. Y para eso — como Dios no dispone de una voluntad para Amar (engendrando) al Verbo y otra para darle subsistencia — con la misma voluntad con que le profiere de Sí, y a la que nada resiste, le comunica su Espíritu para que subsista en El.

De esta forma no compromete la limpieza del proceso mental y volitivo que da origen al Hijo. Y juntamente, como el Verbo interno existía ya en cuanto Pensamiento y aun Espíritu en el Padre, Orígenes salva victoriosamente el escollo del arrianismo.

La solución arriana « ante litteram » eliminaba el misterio de la subsistencia del Verbo: si en efecto el Verbo procede como las demás creaturas « ex nihilo » por pura voluntad de Dios, ninguna maravilla que subsista, como subsisten v. gr. los ángeles.

El Alejandrino niega ambas soluciones y propone otra: el Logos procede de la Mente de Dios, de una esencia por tanto ya previa y existente (contra la solución *b*), y de manera espiritual, como la « voluntas » (= acto de la voluntad) nace de la Mente (contra la solución *a*). El misterio está en que una « voluntas » en sí (humanamente) incapaz de subsistir, adquiera en la procesión divina del Logos una subsistencia tan real (aunque de superior índole) como la que adquieren los animales en virtud de la *prolatio* (contra la solución *a*), o las simples creaturas en virtud de la omnipotencia creadora de Dios (contra la solución *b*). En Dios tal misterio no puede extrañar, según Orígenes, por la índole singular de la procesión « tanquam a mente voluntas ». Pues el Hijo no nace por simple efecto de la voluntad divina, sino que proviene como ejercicio volitivo (= « voluntas ») de la Mente misma de Dios: a manera de « inspiración amorosa de su propia inteligencia ». Se trata de una « voluntas » cualificada, nacida como fruto de la mente divina; interesa su misma esencia.

Ninguna necesidad por tanto de comprometer la limpieza del proceso mental que da origen al Hijo. Si el Verbo interno pasa del Padre al Hijo y adquiere en Este subsistencia, existía ya en el

Padre como Pensamiento. Orígenes se salva sin gran esfuerzo del arrianismo. El Verbo es siempre — al menos en parte — fruto del Pensamiento paterno.

¿ Por qué *al menos en parte* ? Algo indicamos ya. El Pensamiento divino, en sí indeterminado, puede idear infinidad de Economías posibles. Pero sólo realiza aquella Economía escogida por la Voluntad de Dios.

La Voluntad no se limita a *individuar* la Economía (resp. el Logos) que ha de producir la Mente divina. Ha de dar *consistenia* al Logos individuado en la Mente de Dios. Naturalmente Orígenes no tiene por qué distinguir siempre entre la actividad primera de *individuar* al Logos, y la complementaria de *darle consistencia.* Por la infinita dignidad del Querer divino puede pasar de lo uno a lo otro : « Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur » [19].

Por tanto no vale urgir aquí la eficacia de la voluntad divina, como razón última de la subsistencia del Verbo. Sería incurrir en el arrianismo que Orígenes combate, o descuidar al menos lo específico de su argumento antivalentiniano [20]. El Alejandrino

---

[19] El P. Crouzel (*Origène* 91) ofrece con modestia otra exegesis : Si nous interprétons bien ce texte, la phrase assez obscure : « Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater » exprime comment la volonté du Père, peut s'hypostasier en un être divin, le Verbe, et la suivante, qui n'est pas plus claire : « Volens enim non alia via utitur, nisi consilio voluntatis profertur », que le Verbe, issu de la volonté de Dieu, est l'instrument par lequel cette volonté agit. A nuestro entender las dos frases complementarias son bastante claras. Para entenderlas mejor voy a leerlas en orden inverso : « Et ideo (quia) volens non alia via utitur (in exercitio actus volitivi), nisi quae consilio voluntatis profertur, ego arbitror quod sufficere debeat voluntas (= exercitium volendi) Patris ad subsistendum hoc quod vult Pater (= hoc quod Pater volendo profert, seu fructum voluntatis ipsius) ». La formulación origeniana se ha de entender siempre en contraste con la valentiniana. Para los valentinianos « Filius generatur quia e substantia Patris *profertur* » ; para Orígenes « Filius generatur (= et subsistit) quia e mente Patris consilio voluntatis *profertur* ». Contra la pretendida prolación animal de los valentinianos, el Alejandrino urge la prolación volitiva espiritual. No hay otro misterio.

[20] Inútil insistir en el parentesco filológico de algunas cláusulas significativas, como aquella de Hierocles (Amonio Saccas ?) *de providentia*, apud Focio, Bibl. Cod. 214 PG 103, 704 A : ἀρκεῖν τὸ ἐκείνου βούλημα εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων = Cod. 251 PG 104, 79 A. Sobre algunas orquestaciones análogas, Petau, *de deo* lib. V c. 8 § 2 : véase PG 39, 277 B nota 38.

legitima la subsistencia del Hijo en atención a la dignidad ontológica de la « volición » (= o *probole* volitiva) del Padre, la cual explica suficientemente (et ideo ego arbitror quod sufficere debeat), aunque siempre dentro del misterio, una consistencia que animalmente concebida, como efecto de una *probole* material, es imposible en Dios.

Un ser racional como Dios, simplicísimo en su esencia, no puede actuar sino conforme a su simplicidad e índole racional. El mero pensamiento sería insuficiente. Ha de sobrevenir, por tratarse de un designio práctico y libre, el consejo de su voluntad (βουλή, προαίρεσις)[21]. Por donde — tornando a la terminología valentiniana — también para Orígenes, la generación del Verbo se debe a la Voluntad (θέλημα) como a principio masculino y a la Mente (ἔννοια), como a principio femenino[22]. Su unión determina una espiritual *prolación* volitiva, que por su dignidad suma basta a explicar la subsistencia del Hijo nacido de ella.

* * *

> Cum omni proprietate ait « virtutis dei vaporem »[23] esse Sapientiam. Intellegenda est ergo « virtus dei » qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel instituit vel continet vel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum providentiam gerit, quibus velut unita omnibus adest. Huius ergo totius « virtutis » tantae et tam inmensae « vapor » et, ut ita dixerim, vigor ipse in propria subsistentia effectus quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas dei nihi-

---

[21] Recuérdese el mecanismo de las actividades mentales supra p. 369.

[22] A propósito de Sinesio, *Hymn.* III (V) 5 advierte Terzaghi 203 su analogía con Filón, *de ebr.* 30 y agrega : « Notanda sunt in philoniano loco verba, quae cum Synesio congruunt : sententia quidem alia est, nam dei filius mundus apud Philonem exsistit ; attamen filii procreatio cum satione comparata certe neque Philoni neque Synesio in mentem venire poterat, ni communi cuidam et vulgatae opinioni respondisset ». - Hemos ya advertido arriba (p. 393 ss.) que supuesta la incardinación del Logos a la Economía, la generación del Verbo divino se halla implícita en la Economía gratuita del mundo, como vestíbulo de la misma. Cf. si lubet, *Synes. Hymn.* IV (VI) v. 6 con las notas de Terzaghi 219. 223. Orígenes no descubre el colorido matrimonial de los dos alejandrinos, ni siquiera el de Clemente ; pero sí la ideología tan largo tiempo sostenida en la ciudad de Alejandro.

[23] Cf. *Sap* 7, 25 a.

> lominus dei virtus efficitur. Efficitur ergo virtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo scripturae, ' vapor quidam ' primae et ingenitae ' virtutis dei ', hoc quidem quod est inde trahens ; non est autem quando non fuerit [24].

Orígenes distingue entre la « Virtud de Dios » y la Sabiduría que de ella procede como vapor. En la Virtud de Dios descubre el vigor con que da consistencia a la creación visible e invisible, la mantiene en cohesión formando unidad entre sus partes, y la dispone o gobierna [25] : en otros términos, la fuerza que da su ser primero a las cosas (qua ad omnia sufficiens est), las mantiene unidas por su inmanencia en ellas como causa continente o alma universal (quibus velut unita omnibus adest), y las gobierna con su providencia (quorum providentiam gerit) [26]. Una cosa es la Virtud de Dios y otra el triple efecto de *institución*, *cohesión*, *gobierno* que opera en lo visible e invisible. Pues bien — enseña Orígenes — la Sabiduría exhalada por la Virtud de Dios, no es sino *el vigor* triple que se manifiesta por el triple efecto en la creación, *hecho subsistente* en virtud de la Voluntad de Dios. Procede de la Virtud de Dios « velut ex mente voluntas ».

Orígenes entiende el equívoco a que se presta el término *voluntas* aplicado a la Virtud misma de Dios, y también a su Exhalación concebida como procedente « ex ipsa virtute velut voluntas ex mente ». Y por eso distingue dos *virtudes* : una la *Virtus Dei* primera, de que la Sabiduría procede como exhalación ; y otra la *virtus altera*, esto es, la misma Sabiduría, subsistente, en fuerza de su procesión de la primera « velut ex mente voluntas » [27].

---

[24] *De Princ.* I, 2, 9 K. 40, 1 ss. : cf. Lieske, *Logosmystik* 172 s. ; Petau, *de deo*, lib. V c. 8 parr. 10.

[25] Sobre la trilogía denunciada aquí *Instituit/Continet/Gubernat* cf. mis *Est. Valent.* II. 224 ss.

[26] Nueva orquestación de la trilogía anterior : destaca la « creatio prima », su permanencia en el ser, y su disposición o gobierno ulterior.

[27] Petau, *de deo* lib. V c. 8 § 10 in fine relaciona el testimonio origeniano con otro de s. Metodio, apud Phot. *Cod.* 235 PG 18, 341 A donde distingue la Dynamis Paterna, que sin dilación alguna, por sola su voluntad, crea de la nada cuanto quiere ; y la Dynamis complementaria del Hijo, que lleva a cabo el ornato y perfección de la « creatio prima ». S. Metodio recoge simplemente un binomio. Orígenes conoce un trinomio, aunque prácticamente le reduzca luego a la díada *Virtus/Sapientia* (resp. *Pater/Filius*).

Así como hay una Voluntas Dei que determina la subsistencia de la exhalación o vapor divino, así hay otra *voluntas* (« effectus voluntatis Dei ») que es el Hijo o Sabiduría subsistente. Igualmente, como hay una Virtud de Dios que emana o exhala de Sí a la Sabiduría, así hay otra virtud (« effectus virtutis Dei ») que es la Sabiduría.

También aquí cabe distinguir como arriba, a la luz de los testimonios que entonces veíamos. La Sabiduría, como vapor o hálito de la Virtud divina, procede « secundum intellectum », pues la *Virtus Dei* equivale a la Mente misma de Dios. Pero la Sabiduría, como subsistente, y por ende como Hijo Unigénito, procede « secundum voluntatem Dei », pues sólo a la Voluntad (= prolación volitiva) de Dios se debe el que la Sabiduría salida de la Mente sea personal e hipostática.

* * *

Demos un paso más. Si en virtud del proceso mental es el Hijo Sabiduría o Pensamiento del Padre, y en virtud del volitivo es la Sabiduría Hijo subsistente del mismo Padre : en la Sabiduría Subsistente se advierten dos relaciones, una entre la Mente paterna y la Sabiduría del Hijo, y otra entre la Voluntad del Padre y la Subsistencia o Personalidad del Hijo. Hay por consiguiente — al parecer — en el Unigénito una doble imagen, intelectual y volitiva. El Hijo, en cuanto Sabiduría, será imagen del Pensamiento divino ; en cuanto Persona subsistente, imagen de la Voluntad paterna. En la Sabiduría del Hijo adquirió forma la Mente incircunscrita del Padre ; mientras en su Persona se configuró la Voluntad de Dios. En el Hijo se encierra el Pensamiento y la Voluntad sobre la Economía pensada y escogida por Dios. Por donde, Dios como Dios o como Supremo Principio de toda actividad sólo ha tenido dos actos en su actual Economía « ad extra » : el acto mental cristalizado en la Sabiduría, y el volitivo empleado en dar consistencia a su Pensamiento.

A esta luz adquieren verdadero relieve los inumerables testimonios origenianos relativos al Hijo « imagen de la voluntad del Padre ». El Hijo nace a imagen de la Voluntad y del Pensamiento divinos, igual que el Unigénito valentiniano. A imagen de la Voluntad paterna, no por haber sido efecto de tal Voluntad — esto solo no bastaría a justificar la relación de imagen a ejemplar — sino por haber circunscrito en su persona la Voluntad divina, agotando en sí, mediante nueva hipóstasis, la Virtud volitiva de Dios respecto a la actual Economía. Y así como Dios no tuvo (siempre, en la Economía actual) otro Pensamiento que el hipos-

tasiado en el Hijo (Sabiduría Subsistente), así tampoco tuvo otra Voluntad que la cristalizada en el Hijo (Voluntad Subsistente). A imagen del Pensamiento paterno, por haberlo en sí circunscrito, al nacer como Sabiduría suya personal.

Según eso, el Hijo no refleja personalmente otra Voluntad ni otra Mente que las del Padre. Ni su Voluntad y Pensamiento de Unigénito tienen otra finalidad que la de reflejar, como imagen accesible al hombre, la Voluntad y Pensamiento inaccesibles de Dios. Esta filosoría del« acercamiento» del Pensamiento y Voluntad paternos, mediante su circunscripción en el Hijo, resulta fundamental entre los gnósticos y entre los magnos escritores de la Iglesia.

Figura en Novaciano y Gregorio de Elvira [28], en Tertuliano [29], y antes de ellos en s. Ireneo [30]. El Hijo es la medida del Padre, quien por su medio se hace accesible (« visibilis ») al Hombre [31].

---

[28] Cf. Jordan, *Novatian* 120 ss. ; d'Alès, *Novatien* 111 ss.

[29] Cf. Stier, *Logoslehre* 84 s.s

[30] Cf. Houssiau, *Christologie* 72 s. 113 s. ; Smith, *Proof*, Introduction § 35.

[31] El Padre, en sí incognoscible, se hace visible (= cognoscible) en el Hijo, no precisamente en virtud de su Encarnación, sino simplemente de su generación. La persona misma del Hijo resulta en sí cognoscible. — Houssiau (*Christologie* 72 ss. 113 ss.) se resiste a admitirlo : « En lieu et place (o. c. 73) de l'Intellect, établi par la doctrine ptoléméenne comme intermédiarie de connaissance du Père incompréhensible, Irénée propose pour intermédiaire de la vision du Père, le Fils, *c'est-à-dire Jésus-Christ* ». Y cita en su apoyo *adv. haer.* III, 11, 5 y *Epid.* 47. Este segundo pasaje alude claramente al Hijo, no-encarnado aún. Precisamente por ser el Hijo, como tal, Imagen visible del invisible Padre, se manifiesta desde la creación protagonista de las teofanías Veterotestamentarias, que en el Incognoscible e Inaccesible Padre no tendrían significado alguno : cf. Smith, *Proof* p. 25 s. Houssiau además parece ignorar que la visibilidad *en carne* del Verbo, responde a la visibilidad o cognoscibilidad esencial del mismo *en espíritu*. Una y otra generación *ex Patre Deo* y *ex matre Virgine* se corresponden también aquí : cf. más tarde p. 415 ss.

EL ANGEL DEL GRAN CONSEJO

La cognoscibilidad del Padre en el Hijo no sólo resulta « de facto » en virtud de la generación del Verbo. Inherente a la circunscripción del Infinito en El, responde a la misión personal del Hijo : a saber, manifestar a los hombres el « consejo » íntimo del Padre.

Así aparece con frecuencia entre los primeros escritores cristianos, en exegesis al título « Magni Consilii Angelus » dado por Isaías [1] al Salvador. El término mismo de ἄγγελος en su aplicación al Verbo tiene una filosofía bastante clara. Entre los gnósticos traduce el ser íntimo del propio Logos o Palabra divina, en contraste con el Silencio (ἡ σιγή) del Dios Supremo [2]. Ningún mejor Angel ni Intérprete del Silencio o Misterio escondido en los Designios de Dios, que su primera y única Palabra.

El Verbo resulta « Magni Consilii Angelus » a título personalísimo como Nuncio esencial y personal de los Designios del Padre. La exegesis era común a gnósticos y eclesiásticos. El título isaiano aparece aplicado al « Verdadero Hijo » en una inscripción probablemente valentiniana, ya célebre [3], que en las líneas 7-8 lee : βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν/"Αγγελον υἱὸν ἀληθῆ. Manifiesta alusión al Hijo Verdadero (Nous=Monogenes), nacido de Dios para

---

[1] *Is* 9, 6 iuxta LXX : cf. Werner, *Entstehung* 328 ; Sagnard, SCh 23 p. 137 n. 3.

[2] Una filosofía que se deja ver en Proclo [*de malor. subs.* I, 218 : « pronuntians illorum (deorum) silentium »] y en el ps. Dionisio, quien ve en los ángeles algo « como los anunciadores del divino Silencio » [(ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς) *Div. Nom.* IV, 2 PG 3, 695 B in fine] o también « las luces manifiestas que interpretan el Ser escondido en el misterio » (ibid.) : cf. Koch, *ps. Dionysius* 131 donde recoge otros varios testimonios ; Pera, *div. nom.* p. 189.

[3] « Rinvenuta negli scavi Fortunati (frammentaria ed evidentemente fuori luogo ; però è possibile che il sito originario non fosse distante) nella zona dei noti sepolcri della via Latina ed altresí della basilica di s. Stefano. Passò in seguito al Museo Kircheriano. Ora sta nel Mus. Naz. Romano ». - C. Cecchelli, *Monumenti* 149. Véase allí mismo la trascripción del Epígrafe gnóstico y su explicación (149 ss.). *Doelger* (Ichthys I. 169 s.) examina muy bien la inscripción, sin pronunciarse sobre su índole valentiniana. Más decidido Quispel, Mélang. de Ghellinck I. 201 ss.

anunciar sus Designios inescrutables al mundo [4]. Los Naasenos le comparaban a Hermes, por su misión personal de Nuncio entre Dios y los hombres [5], y lo mismo al parecer el Anónimo autor de *Sophia Jesu Christi* [6], con arreglo a la etimología clásica de *Hermes* (διὰ τὴν ἑρμηνείαν ὁ Ἑρμῆς), recogida también por Clemente Alejandrino [7] y ampliamente desarrollada por los teólogos paganos [8].

Los gnósticos no se han detenido a perfilar el significado último del « Gran Consejo » (μεγάλη βουλή), cuyo anunciador era el Verbo. Muy bien pudo haber significado la *Magna Ennoia* [9] esto es [10] « el Magno Pensamiento del Padre sobre la salud del mundo ». De donde pasó quizás a significar — respecto al Salvador — el misterio del Pleroma, sensibilizado en la reunión de los Eones [11]

---

4 Al Pleroma en primer lugar, y luego como Salvador al mundo sensible : cf. *ET* 43, 2. Es clásica la defición valentiniana del Angel, recogida por Clemente Al. en sus *Excerpta ex Theodoto* : « Los valentinianos definieron al ángel (como) un logos que tiene (por misión) anunciar al que es (λόγον ἐπαγγελίαν ἔχοντα τοῦ Ὄντος) » : ET 25, 1. Por la forma en genitivo, difícil es concretar si se refiere al Unigénito, concebido como ὁ Ὤν o a todo el Pleroma (τὸ Ὄν), reino de los seres verdaderos (inteligibles = τὸ ὄντα). Si fuera esto último, el ángel valentiniano tendría la misión de anunciar los misterios del Pleroma, y podría justamente denominarse « ángel del gran Consejo », igual que el Logos con quien por homonymia se dice *logos* (cf. ibid.).

5 Apud Hippol. *Ref* V, 7, 29 s. véase Reitzenstein, *Poimandres* 81 ss. ; Carcopino, *Pythagore* 130. 180. 206 s. Asimismo W. Scott, *Hermetica* IV. 44 (cf. ibid. 28, 4 s.) ; y sobre todo J. Doresse, *Hermès et la Gnose*, Novum Test. I (1956) 54-70 ; Barbel, *Christos Angelos* 29-32 ; Aeby, *Missions* 12 s. ; Buffière, *Mythes* 289 ss. ; Pépin, *Mythe* 166.

6 Ed. Till 94 (229) 16. - Puede verse la *Oda Salom.* XII 4 ss. de marcado sabor gnóstico.

7 *Strom* VI (c. 15) 132, 1 (St. II. 498, 19 ss.) : PG 9, 356 BC : cf. si lubet Völker, *Clemens* 102 s.

8 Cf. especialmente Cornuto, *theol.* c. 16 per totum ed. Lang 20, 15 ss. Véase Br. Schmidt, *De Cornuti theologiae graecae compendio capita duo* (Diss.) 54 s. - Para una literatura más general, Zeller, *Philosophie* III/1 p. 68 n. 4. Cf. si lubet Pohlenz, *Sprachlehre* 193 n. 1 ; Festugière RHT I. 67 ss. ; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* 212 ; Bréhier, *Idées philosophiques* 107 ss.

9 Que entre los Simonianos adoptaba la forma de μεγάλη ἐπίνοια : apud Hippol. *Ref* VI, 18, 3 W. 144, 15.

10 Cf. infra n. 12.

11 Véase Cecchelli, *Monumenti* 153 (a propósito de la inscripción valentiniana, arriba dicha) : « Il Gran Consiglio dev'essere l'assemblea degli Eoni sotto la presidenza del Padre e l'allusione all'Angelo di questo Consiglio è molto interessante perchè solleva la questione di quanto possano avere

Aun admitiendo la plurivalencia del título isaiano, su sentido era obvio, lo mismo en la Gnosis que en la Magna Iglesia. El Verbo — llámese Nous o simplemente Hijo — es personalmente « nuncio del Gran Pensamiento » de Dios, a saber, de los Designios o Consejo divino sobre el mundo [12].

---

contribuito gli gnostici allo sviluppo dell'angelologia ». Cecchelli hubiera podido invocar para este significado extraño de la μεγάλη βουλή a Metodio (*de resurrect.* I, 49, 1 s.) y a Eusebio, *dem. evang.* IV, 10, 16 s. apud Werner, *Entstehung* 329 n. 34 y 373. — Sin embargo el tecnicismo valentiniano del « ángel del gran consejo » era mucho más íntimo, y conocido en *ET* 43, 2 (cf. *ET* 35, 1).

[12] Entre los eclesiásticos *Is* 9, 6 (LXX) aparece en s. Justino (*Dial* 126) ; en s. Ireneo (dos veces en *Epid* 56, al principio citando *Is* 9, 5-7 y al fin cuando escribe : « And he says Messenger of Great Counsel : messenger of the Father, whom he announced to us » : para esta versión cf. Smith, *Proof* 191 n. 251. Cf. también Iren III, 16, 3 « magni consilii *Patris* nuntius ») ; en Tert. (*de carne Cti* 14) cuyo testimonio merece citarse : « Dictus est quidem Magni consilii Angelus id est Nuntius ; officii, non naturae vocabulo. Magnum enim Cogitatum Patris super hominis scilicet restitutione, annuntiaturus saeculo erat. Non ideo tamen sic angelus intelligendus ut aliqui Gabriel aut Michael... Facilius ergo dicam ,si forte, ipsum Filium Angelum, id est Nuntium Patris, quam angelum in Filio ». La idea tertulianea de que no es vocablo de naturaleza sino de oficio la indica repetidas veces s. Justino, refiriéndola además al Logos : *Apol.* I, 63 : cf. *Dial* 56, 4. 10 ; 58, 3. 10 ; 59, 1. 3 ; 60, 1-4 ; 61 : véase Feder, *Justin* 97.114 y sobre todo 129 s. En s. Justino ha podido influir mucho Filón v. gr. *de Cherubin* 36 : otros lugares véanse en Bréhier, *Idées philosophiques* 108. Cf. si lubet J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, Etudes 106 (1906) 311 ss.

Novaciano (de Trin. 18 Fausset 67, 17 ss.) se extiende justificando el apelativo de « ángel » (y aun « ángel del gran consejo »), que explica en relación con *Ioh* 1, 18 : « angelus autem sit, dum exponit sinum Patris, sicut Ioannes edicit. si enim ipse Ioannes hunc eundem, qui sinum exponit patris, verbum dicit carnem factum esse, ut sinum patris posset exponere, merito Christus non solum homo est, sed et angelus ». Lo mismo Gregorio de Elvira (*tract. Origen.* ed. Battifol 33, 8) : « Et ideo angelum scriptura dixit, ut eum magni consilii nuntium indicaret. Ipse enim omnia arcana paternae voluntatis credentibus reseravit ; (ibid. 102,20 s.) interiora vero ipse sermo divinus qui sinum Patris enarravit ». La idea figuraba ya en Tertuliano (*adv. Prax.* 21) : « Hic unus sinum Patris disseruit, non sinum suum Pater ». Véase Jordan, *Novatian* 120.

El testimonio de Tertuliano (*carn. Cti.* 14) ha sido puesto de relieve por Dölger (*Ichthys* 1.291) dentro de un contexto muy significativo de peligrosas tendencias teológicas (de Cristología angélica ?) : véase ibid. 296 s. ; Barbel, *Christos Angelos* 262 ss. ; Kretschmar, *Trinität* 110 ss. ; Daniélou, *Trinité et Angélologie dans la Théologie Judéo-chrétienne* RSR 45 (1957) 5-41. Bigg

IMAGEN VISIBLE DEL INVISIBLE DIOS

Hay en la formulación de esta doctrina notables variantes. En Orígenes y Tolomeo aparecen dos aparentemente contradictorias. Según Tolomeo el Nous es imagen visible (ὁρατός) del invisible Thelema : Aletheia imagen visible de la invisible Ennoia. En cambio para Orígenes el Hijo es imagen invisible (ἀόρατος) del Dios invisible [1].

Semejante diferencia resulta, a mi entender, punto menos que de fórmula. Al decir Tolomeo que el Nous (resp. Aletheia) es imagen *visible* (ὁρατός) del Thelema (resp. de Ennoia) divino, no quiere decir que el Unigénito escondido en el seno de Dios sea visible a ojos humanos; sino que en virtud de su misma procesión

---

(*Platonists* 98 nota) cree ver en la denominación isaiana recogida por Clemente Al. (*Paed* I, 24, 1 St I. 104, 9) un probable influjo valentiniano ; arbitrariamente, pues se trata de una simple citación textual (Cf. *Paed.* I, 57, 1) ; su presencia y exegesis en Tert. y s. Ireneo tampoco recomienda semejante opinión. Véase además Hippol. *Comm. Daniel.* II, 32, 1 ; Epiph. *Pan.* 69, 35, 3 Holl III. 183, 28 ss. ; Serapión de Tmuis, *adv. Manich.* 40 lin. 79 s. ed. Casey. Cf. si lubet Werner, *Entstehung* 328 ss. ; Lagrange, *L'ange de Iahvé* RB XII (1903) 312 s. ¿ Alude al « ángel del gran consejo » el ἀγαθὴ θεοῦ ἄγγελος de la ps. Clement. *Hom.* I, 6 ? cf. Usener, *Weihnachtsfest* 10 s. - El título pasó más tarde a los Arrianos, entrando con ellos en las controversias del siglo IV : cf. Eusebio, *Dem. Evang.* IV, 10, 16. Entre los infinitos lugares que podrían citarse merece por su amplitud, especial mención s. Greg. Nyss. *c. Eunom.* lib. XI PG 45, 872 B ss. ed. W. Jaeger (*Nysseni Opera* II) 264 : véase Barbel, *Christos Angelos* 119. - Cf. s. Hilario, *de Trin.* V 11 ss. (Barbel o. c. 145) ; s. Jerónimo, *tract. in Ps.* 84 ed. Morin 43, 7 ss. ; s. Gregor. Magn. *Homil. in Evang.* II, 34, 8 PL 76, 1250 C : Barbel o. c. 175 ss. Véase además s. Epifanio, *Pan. haer.* 72, 10 ante finem ; 74, 7. 8 ; s. Juan Crisóstomo *in Ioh.* c. XVII *Homil.* 80 ; Dídimo Al., *de trinit.* 1, 15 PG 39, 328 C ; s. Agustín, *tract. in Ioh.* 24 PL 35, 1596 A s. ; *de civit. Dei* XVIII c. 35 ; *de Trin.* II, 13, 23 in fine ; s. Ambros. *in Luc.* lib. VI c. 4 PL 15, 1669 BC ; *de fide orthod.* c. 8 PL 17, 564 A ; ps. Dion. *de cael. Hierarchia* c. 4 § 4 PG 3, 181 D. - Cf. Werner o. c. 373 ; Turner, *Pattern* 143 s. ; A. Bakker, *Christ an Angel ?* ZnTW 32 (1933) 257 ; y sobre todo León Castro, *in Isaiae* c. 9, 6 p. 227 ss. muy rico en lugares de Padres. Véase también sobre la doctrina entre los Bogomilas, Puech, *Bogomiles* 196 n. 1.

[1] Cf. Crouzel, *Origène* 75-83.

circunscribe la substancia divina indeterminada e infinita, haciéndola por su medio *cognoscible* : en otros términos, que en el Nous se da a conocer la esencia incognoscible del *Theos Agnostos*. Sin determinar a su vez cómo llegamos a conocer al Hijo, se contenta el valentiniano con justificar la cognoscibilidad del Unigénito. Lo que hace al Bythos invisible (resp. a su Thelema y Ennoia) no es su esencia o naturaleza, como tal, sino su no circunscripción. Indeterminado e infinito, no hay modo de comprenderle, pues ninguno puede entender o comprender al incircunscrito. Lo infinito solo puede ser comprendido por el mismo infinito, nunca por lo finito, que ha de entenderle siempre bajo una forma bien definida. Mientras el Bythos se mantenga en su indeterminación será incomprensible [2].

Y solo al reflejarse por entero — según su Voluntad y Mente — en el Hijo, con forma y circunscripción bien definidas, se hace Dios cognoscible en él. Tolomeo llama al Nous « lo comprensible del Padre (Bythos) » y al Bythos (= Padre) « lo incomprensible del Hijo (Nous) » [3]. El valentiniano silencia la visibilidad o no de la esencia. Como tal esencia, prescinde de su cognoscibilidad. Lo incircunscrito es incognoscible ; lo circunscrito, aun en Dios, cognoscible.

Orígenes, que a mi juicio apenas difiere *en lo doctrinal* de semejante idea [4], pues distingue muy bien entre « videre » y « cognoscere » [4a] lleva la atención por otros caminos.

---

[2] Cf. Evang. Verit. 20, 20 ἀόρατος.

[3] Cf. Iren I, 2, 5 : Sagnard, *Gnose* 332.

[4] Con fórmulas modestas, pero significativas, Orígenes enseña la desigualdad del Padre y del Hijo en el conocimiento. Véanse los testimonios reunidos en Huet, *Origenian.* II c. II quest. II § 19 y en la ed. de Koetschau, *de Princ.* IV, 4, 5 (V. 359 s. ad calcem : véase también *de Princ.* I, 1, 8 K.V. 38, 18 ss.) : cf. si lubet J. Leipoldt, *Didymus der Blinde* TU 29/3 p. 13 s. y 63 n. 2 ; y sobre todo, con alguna extensión Barbel, *Christos Angelos* 104 ss.

Huet, ibid. § 20 cita en contrario un testimonio al parecer decisivo del *in Ioh.* I, 27 IV. 34, 22 ss. : « Empero si alguno pregunta, por ventura nuestro Salvador sabe todo lo conocido alguna vez por el Padre, conforme a la profundidad de las riquezas y de la sabiduría y del conocimiento suyo (cf. *Rom* 11, 33), y con la ilusión de glorificar al Padre enseña que algunas cosas conocidas del Padre son ignoradas del Hijo, (siendo como es Este) capaz de adecuarse a las ideas (καταλήψεις) del Dios Ingénito : conviene se detenga

---

[4a] Cf. sobre todo *C. Cels.* VII, 36 K. II, 186, 13 ss. Barbel, *Christos Angelos* 104 s. - Para el origen de la distinción entre Visibilidad y Cognoscibilidad, Barbel o. c. 106 n. 244 remite a Filón, *de spec. leg.* I, 46.

A diferencia de Tolomeo, incardina el fenómeno de la visibilidad o no, a la esencia misma de Dios :

---

a pensar en que el Salvador es Verdad, agregando que si es la Verdad integral, ninguna cosa verdadera ignora. De lo contrario la Verdad cojearía, deficiente, por donde no conoce y es solo conocido — según ellos — del padre. O muestre alguien si hay cosas conocidas que no entran en la denominación de la Verdad [= en el dominio del conocimiento típico de la Verdad], sino que están por encima de ella ». - En este mismo sentido suelen citarse dos pasajes del *C. Cels.* VI, 17 y 65 y así los hace valer Bull, *Defensio* II, 9, 9 y 16 ; pero ninguno de los dos prueba la igualdad del Conocimiento, sino sólo que nadie puede conocer al padre κατ'ἀξίαν sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo revelare. Interpretar el κατ'ἀξίαν origeniano, por *secundum aequalitatem* equivaldría a confesar que hasta nosotros, por revelación del Hijo, conocemos al Padre *secundum aequalitatem* : cf. max. *C. Cels.* VI, 65 donde expresamente atribuye Orígenes el mismo conocimiento al Hijo y a los instruídos por El. - Prescindiendo de estos pasajes y de algún otro, todavía menos convincente (cf. Huet, *Origeniana* II c. II quaest. II § 20 y Bull, *Defensio* II. 9, 9), merece consideración especial el fragmento del *In Iohannem* I, 27.

¿ Es suficiente él (aun sin tener en cuenta los numerosos pasajes en contrario) para igualar en el conocimiento al Padre con el Hijo ? Yo creo que no, por una razón entrañada en la misma mentalidad de Orígenes. El Alejandrino iguala en el conocimiento al Padre y al Hijo, por lo que a la *Verdad actual*, concreta, se refiere. Si toda Verdad viene de *La Verdad*, que es el Hijo, Dios no puede saber otra que la del Hijo o derivada de El. Pero el problema no es ése. El problema está en si Dios — como Padre libre de *la Verdad concreta* — pudo conocer en otra Economía libremente escogida por El, otra Verdad concreta, con todas las verdades indefinidas de ella derivables. Y por lo mismo, si Dios en cuanto Padre potencial (ἐν δυνάμει) de infinitas otras Economías, fundadas en su esencia (resp. como Padre potencial de otros Logos) no tiene de Sí propio — de su esencia indeterminada, anteriormente a la Voluntaria y Libre elección de tal Economía — un conocimiento superior al Hijo. Aun entonces Dios conocerá las mismas verdades actuales o actualizadas que el Hijo. Pero como Padre del Hijo (= de la Verdad) mantiene en Sí un conocimiento superior a la Verdad actual y libre : a saber, el de la esencia *actualizable* indefinidamente, mediante la Voluntad, en la Verdad *A* o *B* o *C*... El Salvador es solo la Verdad integral de la Actual Economía — como « sistema de *tales* teoremas » (σύστημα τῶν ἐν αὐτῷ θεωρημάτων) y no otros —, mas no la de otra Economía, en la que el Verbo sintetizaría otros teoremas, libremente determinables por Dios.

Y por eso, no obstante la ecuación entre el Conocimiento Actual — los Escolásticos le llamarían *Ciencia de Visión* — del Padre y del Hijo, único demostrable *In Ioh.* I, 27 Orígenes pudo lógicamente mantener sus otras ideas, diciendo que en efecto el Hijo no llega en su conocimiento de Dios al que el Padre posee de Sí propio. Pues conoce *como el Padre* los objetos fundados en *La verdad* actual que es El ; mas no conoce las verdades realizables

> Tali quadam specie putandus est pater filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit [5].

Según él, la invisibilidad de la Imagen (= el Hijo) radica en la de la naturaleza que le es común con el Padre. Prescinde de la cognoscibilidad mayor o menor, incardinada a la forma o circunscripción [6].

En contraste con la teología de los escritos pseudoclementinos [6a], más o menos fundada en la exegesis literal de algunos pasajes [6b], los eclesiásticos estimaban que Dios trasciende toda forma sensible.

---

en otra economía, libremente escogida por Dios. - La razón vale aun en la hipótesis origeniana de que repugne la comprehensión divina *actu* infinita, con infinitud al menos matemática o numérica : cf. supra p. 393.

Por lo demás semejante interpretación es muy vieja. Entre las acusaciones antiorigenianas, que figuraban en el Anónimo leído por Focio (*Cod.* 117) figuraba ésta en tercer lugar : « que el Hijo no conoce al Padre como El (= el Padre) se conoce » PG 103, 396 A. El error apunta en Origen. *in Ioh* XXXII, 18 PG 14, 817 Pr. IV 473, 12 ss. : véanse además los pasajes que aduce el P. Crouzel, *Origène* 115 ss. - Sin él entenderlo, Orígenes daba pie al error que habrían de hacer valer luego los arrianos. Para Arrio, mucho más claro que para Orígenes — pero en la misma línea — el Hijo « no conoce ἐν καταλήψει (= ἀκριβῶς) al Padre » : *Thalia* apud Athan. *de Syn.* 15,3 ed. Opitz (*Athan. Werk.* II/1) p. 243, 18 = ed. Bardy, *Lucien* 257 vers. 37 ; Athan. *Orat. I c. Arianos* c. 6 PG 26 ,24 B. « El Padre es invisible (ἀόρατος) [= incognoscibie] al propio Hijo » : *Thalia* apud Athanas. *de Syn.* 15, 3 ed. Opitz ibid. p. 242, 20 = ed. Bardy 256 vers. 12 ; *epla s. Alexand. Al. ad episc. Aeg. Lib.* 12 PG 25, 565 A = Athanas. *de decr.* 35, 8 ed. Opitz III/1 p. 8, 4 ; ed. Bardy, *Lucien* 268. - De ahí pasó el error a la tradición arriana : cf. v. gr. ps. Vigilio. *Cont. Varimadum* I c. 18 PL 62, 366 B s. ; c. 20 col. 367.

[5] de *Princ.* I, 2, 6 K. 36, 1 ss. - Otros textos apud Crouzel, *Origène* 79 ss.

[6] Por análoga razón amplía el Alejandrino la invisibilidad divina al alma racional. El parentesco del alma con Dios hace de ambos, seres « inteligibles, invisibles e... incorporales » *Protr. Mart.* 47 GCS I. 42, 29 ss. - Sobre el influjo de la II. epístola de Platón en la concepción origeniana cf. Crouzel, *Origène* 147. Trátase evidentemente de una invisibilidad (resp. visibilidad) *sensible.* Véase también Clem. *Strom.* VI, 163, 2 St. II. 516, 11 : PG 9, 396 C donde hasta las almas irracionales se dicen ἀόρατοι.

[6a] La relación Dios Invisible y Logos Visible fué ingenuamente traducida por la ps. clement. *Homil.* XVII, 7, 5 (232, 26 s.) con el contraste entre el Dios Invisible (en su forma humana) y el Hombre Visible, Imagen sensible de la Forma de Dios.

[6b] V. gr. Mt 18, 10 donde se basa *Homil.* XVII, 7, 2 ss. para atribuir a Dios los miembros del hombre, aunque sublimados a una condición superior,

Dios es «invisible a los ojos humanos» (ἀνθρωπίνοις οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς), escribía ya Taciano [6c]. Lo mismo s. Teófilo Ant. [6d], Minucio Félix [6e], Tertuliano. En ello seguían una filosofía muy vieja, y no específicamente cristiana [6f].

* * *

Los valentinianos iban por otro camino. Trataban de justificar la mediación del Hijo. Su ideología por lo demás no era exclusiva de la Gnosis heterodoxa. Tuvo en la Iglesia una tradición teológicamente muy rica y muy antigua, paralela a la valentiniana. S. Hipólito escribe en una ocasión :

> Al Logos que tenía en su interior (ἐν ἑαυτῷ) y era invisible para el mundo creado (Dios) le hace visible. Enunciando una primera voz (προτέραν φωνήν) [7] y engendrando una luz de otra, (Dios) emitió como Señor para la creación al propio Nous, al cual — visible primero únicamente a El (a Dios) e invisible al mundo creado — le hace visible a fin que viéndole el mundo, pueda ser salvo gracias a su manifestación [7a].

S. Hipólito denomina invisible (ἀόρατος) para el mundo a lo que está visible a Dios : al Verbo inmanente. No porque sea en sí invisible, sino por hallarse escondido en Dios. La visibilidad del Verbo se halla vinculada a su manifestación fuera del seno de Dios : a su misión en el mundo creado [7b]. El Verbo nacido fuera de Dios Padre resulta ya visible, cognoscible al mundo.

S. Hipólito nada afirma aquí de la invisibilidad del Padre. El significado íntimo de tal invisibilidad, en contraste con la visi-

---

pues los tiene no para utilizarlos (οὐ διὰ χρῆσιν), sino como ejemplar superior del hombre y — entre otros fines — para que los limpios de corazón puedan verle compensando con su vista los sufrimientos anteriores. - Los gnósticos espiritualizaron mucho más.

[6c] *ad Graec.* 4, 1.

[6d] *ad Autol.* I, 3 y 5.

[6e] *Octavius* 18, 8 ; 32, 4-6. Cf. omnino Tert. *Apol.* 17, 2-3.

[6f] Muchos paralelos paganos y cristianos en M. Pellegrino, *Octavius* 142 s. Puede también consultarse Lebreton, *Trinité* I. 505 s. n. 5.

[7] Spanneut, *Stoïcisme* 315 lee así aunque traduce como Nautin πρότερον φύσιν. Yo no admito esta lectura, por estimarla innecesaria : cf. p. 474 ss.

[7a] *Cont. Noet.* 10 ed. Nautin 253, 4 ss.

[7b] No precisamente mediante la Encarnación : cf. *C. Noet.* 13 ed. Nautin 255, 17 ss. Véase Spanneut, *Stoïcisme* 298.

bilidad del Hijo, le da muy bien Tertuliano mediante una cláusula incidental, a primera vista desconcertante :

> In principio erat sermo [7c] in quo principio prolatus a Patre est [7d]. Ceterum pater, non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus, non potest videri : qui solus fuit semper, ordinem habere non potuit [7e].

Tertuliano habla de una visibilidad (resp. invisibilidad) mental, no sensitiva : en otras palabras, de una cognoscibilidad (resp. incognoscibilidad) [7f] mental, de orden físico.

Su idea no puede ser más clara. Baste distribuir así la frase :

PATER

1] non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus *non potest videri* :
2] qui solus fuit semper *ordinem habere non potuit.*

El Padre es invisible por no tener principio ni haber sido proferido o engendrado. Luego cabría escribir, según el africano : « filius, habens initium, ut a patre prolatus, ut natus, potest videri ». La prolación y generación del Verbo tienen lugar en orden a su manifestación ; y por tanto requieren su visibilidad. Mientras la soledad ingénita de Dios (Padre) le constituye en un estado absoluto, trascendente e invisible.

Una persona ordenada a otros y esencialmente « mediadora », ha de ser asequible a aquellos a que se ordena. La invisibilidad del Verbo inmanente (= Sophia « condita et nata in sensu Dei ») en Tertuliano — igual que en s. Hipólito [8] — nunca sería absoluta como la del Padre, sino puramente relativa. « Invisible » en cuanto no proferida aún por el Padre, sería en sí personalmente asequible,

---

[7c] Cf. *Ioh* 1, 1.

[7d] Tertuliano tiene en cuenta la prolación del Verbo, implícita en la frase « Et verbum erat apud Deum (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν) » que supone la asistencia (presencia) del Verbo ante el Padre : cf. *adv. Prax.* 6-7 a base de *Prov.* 8, 22 ss.

[7e] *Adv. Prax.* 19 ed. Evans 112, 17 ss.

[7f] Cf. *adv. Prax.* 24 in fine : ea utique opera per quae pater in filio non visu sed sensu (= νῷ) videbatur. - Puede consultarse Stier, *Logoslehre* 70 ss. que involucra no obstante el problema.

[8] Personalmente no creo demasiado en el influjo de s. Hipólito sobre el *adv. Praxean* : cf. tamen si lubet Prestige, *Dieu* 104 ; Markus JTS new series 9 (1958) 96. 98 ss.

como lo es, cuando — sin modificación alguna personal — nace « extra sinum Dei ».

En conclusión, lo que hace invisible al Padre es su índole absoluta ; lo que hace al Verbo « visible » es su esencial relación a otros, como intermediario entre Dios y los racionales [8a]. La prolación o generación del Verbo presupone su esencial asequibilidad o cognoscibilidad. Si no la tuviera tampoco podría ser proferido ni engendrado en orden a determinada economía.

En este punto yo no veo diferencia alguna fundamental entre los eclesiásticos y la Gnosis heterodoxa [8b]. Lo mismo el Hijo que el Padre quedan fuera del alcance de los sentidos ; y por ende son « invisibles » para los humanos ojos, mas no sin más para la mente humana. El Padre sí, el Verbo esencialmente no.

* * *

El planteamiento en Orígenes cambia por completo. Su actitud favorable al Verbo « imagen invisible del invisible Dios » obedece a razones polémicas.

Y concretamente al afán de eliminar del Hijo toda visibilidad *sensible*, (falsamente) denunciada por él entre sus adversarios :

> Verbum enim est filius, et ideo nihil in eo *sensibile* intellegendum est ; sapientia est, et in sapientia nihil *corpo-*

[8a] Cf. si place Spanneut, *Stoïcisme* 298 s. Análoga doctrina se oculta en las siguientes líneas de Diadoco de Fótica, *Vision*, resp. 19 ed. des Places 175, 1 ss. : « Toda generación se termina en una forma. Solo la hermosura del que siempre es y no tiene génesis, se halla, en la creencia de siempre, sobre (toda) forma ; porque no es efecto de una génesis, sino que tiene el ser por sí propio (ἐξ ἑαυτοῦ) en naturaleza sobre (toda) naturaleza ». Modifico algo la versión del P. des Places, que resta fuerza al texto. - Igual que s. Hipólito, admite aquí Diadoco la « forma » (εἶδος) como efecto necesariamente vinculado a la generación. Lo ingénito no tiene « forma » y por tanto jamás podrá el Padre mostrarse en Sí directamente. El Padre, incognoscible a título de informe, e informe como ingénito, solo se deja entender en el Hijo, cognoscible a título de « forma », y « forma » por razón de la génesis paterna. Véase ibid. resp. 21.

[8b] Cf. últimamente *EV* p. 20, 14 ss. :
» De même que, tant qu'un testament (διαθήκη) n'est pas ouvert, la fortune (οὐσία) du maître de la maison décédé reste cachée, de même aussi (δέ) le Tout restait caché, tant que le Père du Tout était invisible (ἀόρατος), étant un être unique existant par soi de qui viennent tous les espaces. C'est pourquoi Jésus est apparu ...«

Sobre la doctrina de s. Ireneo volveremos en otra parte : p. 655 ss.

reum suspicandum est ; « lumen est verum, quod inluminat omnem hominem venintem in hunc mundum » [8c] sed nihil habet commune ad solis huius lumen. Imago ergo est invisibilis dei patris salvator noster, quantum ad ipsum quidem patrem « veritas », quantum autem ad nos, quibus revelat patrem, « imago » est per quam cognoscimus patrem, quem nemo alius novit nisi filius et cui voluerit filius revelare [8d]. Revelat autem per hoc, quod ipse intellegitur. A quo enim ipse fuerit intellectus, consequenter intellegitur et pater, secundum hoc quod ipse dixit [9] : « Qui me vidit, vidit et patrem » [10].

La insistencia por eliminar cualquier conotación corporal en el Verbo le lleva a subrayar su *invisibilidad sensible* enseñando — contra la presunta visibilidad sensible del Verbo valentiniano — que el Hijo es Imagen Invisible (esto es, no corporal, ni sensible, ni perceptible con los ojos) del Dios Invisible. Lo que era demasiado claro [11].

Más aún, tratando aquí mismo de puntualizar la noción de « imagen » el Alejandrino la contrapone a la de « verdad ». De creer a la versión de Rufino, en el Salvador hay dos aspectos corre-

---

[8c] *Ioh* 1, 9.

[8d] Cf. *Mt* 11, 25.

[9] *Ioh* 14, 9.

[10] *de princ.* I, 2, 6 K. 36, 4 ss. Para los lugares escriturarios relativos al Hijo, como imagen, puede consultarse Lebreton, *Trinité* I. 397.

[11] Merece notarse aquí una de las grandes paradojas origenianas. El Alejandrino había tenido sumo empeño en distinguir los dos sentidos corporal e inteligible del verbo « ver » [cf. *Philocalia* ed. A. Robinson 57, 18 ss. ; *de Princ.* II, 4, 3 K. 130, 3 ss. Véase « Estudios Bíblicos » VII (1955) 194]. En nuestro caso se advierte su afán por eliminar toda conotación corporal del término *videre* (ὁρᾶν), atribuyendo al Hijo la invisibilidad (sensible) igual que al Padre. Pues bien, a su iterada insistencia respondió la historia acusándole de haber enseñado la « absoluta incognoscibilidad (invisibilidad) del Padre aun para el Hijo » (véanse los testimonios apud Huet, *Origeniana* II c. 2 quaest. II parr. 17). Quien contra los valentinianos igualaba al parecer en lo invisible Padre e Hijo, resultaba luego haber enseñado la invisibilidad (= incognoscibilidad) del Padre aun para su Hijo. Y, nueva paradoja, Rufino (*Invect. I in Hieronymum*) hubo de defenderle, haciendo ver las razones polémicas, antivalentinianas, que indujeron a Orígenes a enseñar la *invisibilidad* (sensible) *absoluta* de Dios. Tales razones polémicas se basaban en el aire ; porque nunca un valentiniano imaginó que el Hijo, no obstante ser imagen *visible* del Invisible Dios, fuera visible a los ojos del cuerpo. Cf. Huet, *Origen.* II c. II quaest. II § 18.

lativos, extremos : en relación con el Padre, el Hijo es « Verdad » ; respecto a nosotros los hombres, « Imagen ».

Koetschau estima que las tres líneas donde se formula la doble relación del Salvador, como Verdad al Padre, y como Imagen a los hombres, fueron de intento alteradas por Rufino [12]. Alega en su apoyo varios testimonios de s. Jerónimo, Teófilo Alejandrino y un anónimo citado por Focio [13]. Völker [14] y el P. Crouzel creen lo mismo [15]. Mas los argumentos alegados no prueban semejante alteración. El anónimo de Focio [16] simplifica y configura a su manera el dicho origeniano, al decir « que la imagen de Dios, en cuanto tal, no es verdad para aquel de quien es imagen ». Su corte sentencioso y aun paradójico le hace demasiado sospechoso.

La evidente mala inteligencia de Teófilo Al. y la versión tendenciosa de s. Jerónimo ofrecen pocas garantías. Solo es aceptable el fragmento conservado por Justiniano, cuya inserción en el puesto que le asigna Koetschau dista mucho de imponerse. Además, este mismo fragmento choca con una dificultad muy fuerte : y es que — de ser auténtica la formulación de las tres líneas sedicentes origenianas — tendríamos que la « Verdad » asignada siempre por Orígenes, bajo la forma de αὐτοαλήθεια al Hijo, como típica y específica del Hijo, vendría a ser específica del Padre, de donde procede la verdad misma del Hijo.

Lo cual es incompatible con el sentido vinculado por Orígenes a las expresiones en ἀυτο = (Autoaletheia, Autozoe, Autodikaiosyne, Autologos...) todas las cuales denotan la Forma Substancial primigenia, de que participan los demás [17].

---

[12] Antes lo había sospechado Huet, *Origenian.* II c. II quaest. II § 16 in fine y a poco el maurino Pr. Maran, *de divinitate Cti* IV c. 16 § 1 : « revera locus videtur aut Rufini, aut librariorum culpa corruptus ; ita ut haec Origenis sententia esse debeat, Filium respectu Patris esse imaginem, respectu nostri veritatem ». Pero pocas líneas después el mismo Maran se aviene a mantener la lectura de Rufino : « Sed tamen retineri potest vox illa, *veritas*, modo verum Filium ac vere substantia divina a Patre donatum intelligamus... Unde statuit Filium quantum ad Patrem attinet, esse veritatem, id est, personam divinam, ac rem vere per se subsistentem ; quantum ad nos, imaginem, per quam Deum cognoscimus ».

[13] Véase el aparato a Orígenes V. 36, 7-10.

[14] *Origenes* 132 y n. 5.

[15] *Origène* 78 : « Ce ne sont pas là les catégories habituelles d'Origène. Rufin semble avoir interverti les termes : par rapport au Père le Fils est l'image, par rapport à nous, il est la vérité dont nous sommes l'image ».

[16] *Cod.* 117 PG 103, 396 B.

[17] A pesar del influjo origeniano que se descubre en s. Atanasio (*Cont.*

Cuando Numenio denomina al ente Supremo αὐτοαγαθόν, le toma por el Bien en sí, el Bien ἀμερῶς ; no el Bien participado, sino la fuente y ejemplar de todo otro Bien [18]. Al llamarle asimismo αὐτοζῷον representa al Bien Primero como el Viviente, la Idea del Viviente (Animal) de donde procede todo otro ζῷον [19].

El tecnicismo se observa en Plotino [20] y de manera singularísima en Orígenes. « Orígenes que habla del Verbo como Plotino habla del νοῦς y le llama αὐτοδύναμις, ἀυτοβασιλεία, αὐτοδικαιοσύνη [21], αὐτόλογος, αὐτοαλήθεια no se aviene a reconocerle por αὐτόθεος. Solo el Padre es αὐτόθεος como solo El ὁ Θεός (con artículo). El Verbo es θεὸς (sin artículo), no siendo el principio de la Divinidad » (Arnou).

Entre las « categorías habituales » de Orígenes, hay una (αὐτοαλήθεια) para calificar al Hijo, como principio de la *Verdad*. Si el Padre es según él principio de la Divinidad, el Verbo es, entre otras cosas, principio de la Verdad.

Pero aparte la razón fundada en el tecnicismo de la identidad Hijo = αὐτοαλήθεια (= ἡ 'Αλήθεια), en buen método, antes de admitir la alteración textual por parte de Rufino, conviene estudiar si su cláusula tiene un significado aceptable, impuesto quizá por el contexto.

La cláusula discutida dice :

> Imago ergo est invisibilis dei Patris salvator noster, quantum ad ipsum quidem patrem « veritas », quantum autem ad nos, quibus revelat patrem « imago » est.

La idea, a mi juicio, resulta bien clara : atendiendo sobre todo al contexto posterior [22]. El Salvador no es « imago Invisibilis Dei » en orden al Padre : una imagen « per quam Pater cognoscit semetipsum », sino solo respecto a nosotros, por ser la « imago per quam cognoscimus patrem, quem nemo alius novit nisi filius et cui voluerit filius revelare » [23].

Respecto al Padre el Hijo constituye « la Verdad », como principio y ejemplar de toda verdad participable. Padre de la

---

Gentes c. 46 y 47 : PG 25, 93 B ss.) tales expresiones han perdido ya en él su primer tecnicismo.

[18] Cf. Leemans fr. 25 : véase si lubet Festugière RHT IV. 127.

[19] Cf. Festugière RHT IV. 124, 127 : véase ibid. 279 (Porfirio).

[20] Cf. R. Arnou, *Désir* 121 con la nota 2.

[21] *Cont. Cels.* V. 39.

[22] K. 36, 13 ss.

[23] Cf. *Mt* 11, 27.

Verdad, Dios es superior a ella, y por ende no sólo no participa de la Verdad, sino que ni siquiera posee en Sí la forma de la Verdad, como tampoco posee la forma de la Justicia, del Logos, de la Sabiduría... perfecciones todas que aparecen por vez primera en el Hijo, donde Dios las da simultáneamente a luz en orden a la creación llamada a participar de ellas.

La conotación esencialmente relativa de « la Verdad » no hace excepción entre las ἐπίνοιαι origenianas del Verbo. Por eso, según él, el Salvador constituye para el Padre no la imagen por la cual se conoce a Sí propio sino la forma substancial donde conoce las formas participadas (o participables) en la creación conotada por ella. Concretamente el Hijo es la Verdad en que Dios contempla a la creación.

En signo anterior a la generación del Verbo, Dios veía en su Pensamiento Primero, improducido e infinito, cuanto desde el principio hasta el fin había de haber en el universo [24]. Una vez engendrado el Verbo, contempla en El como en su Verdad subsistente (personal) toda la Verdad participada y participable en el mundo.

Resumiendo : el mismo Hijo, que para nosotros constituye — en cuanto Imagen del Padre — el medio para conocer a Dios, para el Padre es — en cuanto fuente de toda Verdad — el medio para conocer el mundo. No hay otro misterio en la célebre cláusula origeniana relativa al Salvador : « quantum ad ipsum quidem patrem *Veritas*, quantum autem ad nos, quibus revelat patrem *Imago* est ».

* * *

Orígenes había heredado probablemente de su Maestro una idea, que figura como clementina en s. Máximo Confesor.

Dios no conoce lo sensible sensiblemente (αἰσθητικῶς) ni lo inteligible inteligiblemente (νοερῶς) sino que todo lo conoce « como voluntades propias » (ὡς ἴδια θελήματα) : « Porque si todo lo ha hecho con (el) Querer, y ninguna razón lo contradirá, mas siempre será conforme a piedad y justicia decir que Dios conoce el propio Querer, pues cada una de las creaturas las ha hecho queriendo, ciertamente Dios conoce a los seres como a voliciones propias, puesto que los hizo con su voluntad (θέλων) » [25].

---

[24] Cf. *Sophia Jesu Christi* ed. Till 87 (215) 4 ss. : « Und alles, was von Anfang zu Ende geworden ist, war in seiner, des unendlichen, ungezeugten Vaters, Ersten Erkenntnis ».

[25] Fragmento (de las *Hypotyposeis* ?) de Clemente Al. conservado por

Clemente Al. trataba de resolver así una dificultad gnoseoló-dica ; cómo salvar la trascendencia de Dios [26].

La trascendencia de Dios fué a veces tan fuertemente subrayada, que los paganos tomaron de ello ocasión para ridiculizar al Dios cristiano por su existencia solitaria. Sus filósofos reprochaban a los pensadores cristianos : « Si únicamente lo semejante conoce a lo semejante, cómo puede Dios conocer el mundo » ? [27] Ignoramos si a Orígenes se le presentó la misma dificultad [28]. La solución era para él clara : Dios conoce lo sensible y lo inteligible en el Verbo, como principio de Verdad, como αὐτοαλήθεια. Dios no requiere al Hijo como « imagen » por cuyo medio se conozca a Sí propio : como le requieren los hombres, según la fórmula clásica de *Mt* 11, 27. Le requiere únicamente como medio para llegar al conocimiento de la verdad creada, sensible o inteligible, porque Le engendró como Verdad manantial y ejemplar de toda verdad creada, haciendo de El la hipóstasis de su propia forma mental sobre el mundo. Por su medio ve, no como en « imagen » sino como en « fuente de toda verdad » (αὐτοαλήθεια) la verdad de todas las cosas, y singularmente humanas [29].

Hay según eso en el Hijo Unigénito un doble título inverso, de Conocimiento :

a) en cuanto « imago » el Hijo dice relación a los hombres : por ser a título de « imago invisibilis dei » aquel por cuyo medio, como por imagen, conocemos los hombres a Dios.

b) en cuanto « veritas » el Hijo dice relación a Dios : por ser a título de « la verdad » (ἡ 'Αλήθεια) [30], el manantial de toda

---

s. Máximo Conf. (*de variis diff. locis Dionysii et Gregorii* ed. Oehler p. 60) : apud Zahn, *Supplementum Clementinum* 78.

[26] Cf. Pohlenz, *Klemens* 147 quien remite a J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburg 1914 p. 73 ss.

[27] Cf. M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* I² Oxon. 1846 p. 379. Véase Feder, *Justin* 108. Por análoga razón, según las ps. clementinas (cf. *Homil.* XVII, 16, 4 ss.), ni el hombre carnal puede ver a Dios mientras no se convierta en luz o en ángel, ni el ángel se deja ver de los hombres mientras no se torne carnal. Solo el demonio, por su índole material, entra en el campo visual humano.

[28] A título de curiosidad apunto el problema análogo suscitado por el ps. Dionisio, *Div. Nom.* 7 § 2 (PG 3, 868 D) : ¿cómo puede Dios entender, si no tiene νοερὰς ἐνεργείας ? ed. Pera, *div. nom.* p. 269 § 313.

[29] Cf. *de Princ.* I, 2, 4 : véase s. Epiph. *Pan.* 31, 5, 5 Holl. I. 391, 10 ss.

[30] El latino « veritas » de Rufino no dice lo que el griego origeniano ἡ Ἀλήθεια, ni lo que αὐτοαλήθεια. Ambas expresiones griegas son teológicamente equivalentes (recuérdese el mismo fenómeno gramatical y doctrinal, en los términos ὁ λόγος y αὐτόλογος) : cf. *in Ioh* II, 30 (IV. 56,20 s.) : véase

verdad creada, donde Dios contempla « la Verdad » no simplemente como cristalización de su propio Pensamiento, sino sobre todo — en orden al conocimiento de la creación — como fuente de todas las verdades creadas y creables [31].

Entendida así la cláusula de Rufino (= Orígenes), es de un contenido asombrosamente fecundo. Sobre todo por un corolario a que da lugar.

Efectivamente, si el Hijo es « imago invisibilis dei » en orden a nosotros, débelo a que Dios quiso reflejarse en El, como en su propia Imagen, para manifestarse a los racionales. Y no por un ejercicio cuya finalidad se agotara en su propia comunicación al Hijo.

Juntamente Dios engendró al Verbo para conocer en El la Verdad de la Economía. No dice Orígenes si Dios conoce « in seipsis » a las creaturas, o simplemente « secundum praefigurationem in Filio ». Al enseñar que Este era Verdad en orden al Padre descubre con suficiencia su mente. Dios no hizo al Hijo para que fuera Verdad de su propio Conocimiento ; sino para conocer en El la Verdad de las creaturas. Si los hombres solo conocen al Padre mediante el Hijo, Su Imagen, Dios solo conocerá a los hombres mediante el Hijo, fuente de toda verdad creada.

La procesión íntima que dió lugar al Hijo, haciéndole « sabiduría subsistente » llevaba una ulterior finalidad, distinta de la de reflejarse en ella, y gozarse definitivamente en su Hijo. La personalidad misma del Hijo venía imperada en Dios por una economía más amplia : la de darse a conocer a los hombres. Y como para ello era menester dar consistencia y personalidad a su Sabiduría, empleó su voluntad omnipotente en individuar su Pensamiento y hacer de El una persona, por cuyo medio fuera más tarde conocido de los hombres, como El mismo se venía conociendo ab aeterno.

Por el estudio de Orígenes venimos a una consecuencia ya conocida de nosotros, entre los apologetas y en la mentalidad valentiniana. Orígenes coincide con sus enemigos, sin él sospecharlo,

---

Lieske, *Logosmystik* 112. 156 ss. 184. De interés general es la nota 31 de Pearson, *Creed* 69 ss. donde toca de ligero el problema origeniano de los términos en αὐτό con el mismo criterio, que no comparto, de Bull, *Defensio* IV, 1. 7. - Puede también verse Denis, *Philosophie* 91 s. 95. 120.

[31] Cf. *cont. Cels.* VIII, 12 donde Dios se dice « Padre de la Verdad » y el Hijo « la Verdad » ; de *Princ.* II, 6, 1 : « quis enim potest nosse quae sit sapientia nisi qui genuit eam ? aut quis ad liquidum quae sit veritas novit nisi veritatis pater ? » cf. ibid. I, 2, 4 Cf. también *Com. Cant.* II (VIII. 160, 18 ss.).

en hacer del Hijo « imagen del Dios invisible » en orden a su manifestación a los hombres, y como simple medio personal para Su revelación. El Verbo cuya personalidad era debida a la « Voluntas Dei », nunca hubiera tenido subsistencia si Dios no quisiera con aquella misma « Voluntas » manifestarse por medio de El a los hombres.

La cláusula sedicente alterada de Rufino viene a adentrarnos en el sentido último de la procesión del Hijo « tanquam ex mente voluntas ».

* * *

El Hijo agota en Sí — decíamos arriba [32] — la Virtud Volitiva de Dios respecto a la actual Economía. Completemos ahora la idea. En el Hijo se empleó efectivamente toda la Voluntad divina, mas no porque su finalidad se limitara a la producción de este Hijo, ni siquiera del Hijo, sino porque en El quiso manifestar toda su Voluntad como en Imagen perfecta, en orden a los hombres de la actual Economía : a fin que por el Hijo se les revelara no sólo el Pensamiento del Padre sino también su Voluntad. Voluntad y Pensamiento confluyeron a hacer del Verbo una doble Imagen del Invisible Dios : en cuanto revelación del Pensamiento o Conocimiento del Padre, y en cuanto manifestación de su Voluntad.

Quien ve o conoce al Hijo, conoce en su Sabiduría la Mente del Padre [32a], y en su Persona el Amor y Voluntad del Padre. Es

---

[32] Cf. p. 406.

[32a] ¿ Le conoce enteramente ? A urgir lo indicado arriba sobre el conocimiento mismo imperfecto que el Hijo tiene de su Padre — conocimiento no comprensivo —, evidentemente no. Lo mismo enseñaban los valentinianos, y con probabilidad Clemente. Aunque el Hijo sea Rostro del Padre no refleja lo « incognoscible » o incomprensible del Padre. Por donde siempre tendremos infinito que aprender en el Padre, sin que las enseñanzas reflejadas en el Hijo y por el Hijo afecten la esencial incomprensibilidad paterna.

» Porque cada cual entiende al Señor a su manera, y no todos de la misma. « Los ángeles de estos pequeños miran el Rostro del Padre » (cf. Mt 18, 10). [De los pequeños, a saber] de los escogidos (= los espirituales) que tomarán parte en la misma herencia y perfección (de los ángeles espirituales, sus esposos). Y quizás el Rostro (a que alude el Salvador) es o bien el Hijo (mismo, en quien es contemplado el Padre), o bien todo lo comprensible del Padre, que (los ángeles) contemplan enseñados por medio del Hijo ; lo restante (= lo que no llegan a comprender mediante el Hijo) es desconocido (ἄγνωστον) [= lo incomprensible] del Padre « *ET* 23, 4-5.

El P. Sagnard (*Extraits* 109) adjudica el fragmento a Clemente. Si así fuera, tendríamos un eclesiástico que explícitamente enseña la incognoscibilidad del Padre — en lo que tiene de más íntimo — aun mediante el Hijo,

natural que Orígenes haya insistido en esto segundo, de preferencia, pues el Hijo en cuanto persona, obedece al Amor y Voluntad del Padre, y nace como testimonio hipostático del Amor divino.

Además es el Amor y no el Pensamiento quien caracteriza y determina la unión mutua Thelema-Mente, igual que entre los valentinianos [33].

---

viendo en éste el *Rostro* (inadecuado) *del Padre*. A mi juicio, el Alejandrino pensaba igual que los valentinianos y que Orígenes ; pero ninguna de las razones del P. Sagnard me convence sobre la paternidad clementina de *ET* 23, 4-5. Los editores del *Evangelium Veritatis* (cf. p. 52 en la anotación a 19, 31), dejándose llevar prob. de las razones de Sagnard, dan por cierta su tesis, sin distinguir entre la índole clementina *cierta* de *ET* 10. 6 ; 11, 1-2 y la muy discutible (y aun arbitraria) de *ET* 23, 4-5.

El anónimo valentiniano perfila muy bien el sentido posible de la expresión τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός. Puede significar dos cosas :

a) el Hijo mismo, en quien el Padre se refleja como en su Imagen visible (asequible al intelecto),

b) o aquello que del Padre enseña y es capaz de enseñar el Hijo a los ángeles (por ende a los espirituales) : lo asequible del Padre *en* y *mediante* el Hijo.

Son dos exegesis compatibles entre sí. Lo « comprensible del Padre » (cf. Iren I, 2, 5 ; IV, 6, 6) habría pasado al Hijo para reflejarse en él como en el Rostro personal del Padre. Lo « incomprensible del Padre » habría quedado en El sin poder reflejarse en su Hijo, ni por tanto ser asequible por su medio al intelecto creado. Lo cual confirmaría lo tantas veces repetido aquí : la generación valentiniana del Hijo tuvo lugar « in deminorationem ».

El pensamiento me parece demasiado claro para que puedan invalidarlo algunos paralelos gnósticos paganos, muy discutibles, como el *Asclepius* c. 41 (Nock-Fest. 354 s.) : « ac numine salvati tuo gaudemus, *quod te nobis ostenderis totum* ». El *Pap. Mimaut* que recoge el griego lee solamente ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας. Reitzenstein (*Hellen. Myst.* ed. 3. p. 289, 9) restituye el ὅλον final. « Cette vision *totale* — escribe a este propósito el P. Festugière (ibid. 400 n. 352) — au terme de l'ascension est de l'essence même de la gnose ». Y cita 1 *Cor* 13, 9. 12 aduciendo como señalado por Scott un pasaje de Jámblico (*de myst.* 10, 6) que no hace al caso.

Ciertamente el conocimiento de Gnosis se terminará a Dios, pero siempre mediante el Nous. Y aunque en éste se refleja Dios simple, nunca — según los valentinianos (prob. según Clemente y Orígenes) — totalmente, como parece significarlo el *Asclepius* lat.

La visión origeniana de Dios, con sus ricas fórmulas [ὁρᾶν θεόν, videre deum, claritatem luminis pati, τὸ μέγεθος χωρεῖν, χωρῆσαι δόξαν πατρικήν... cf. Völker, *Origenes* 118 ss.] no requiere más. Viendo en el Hijo facialmente a Dios, el hombre, al igual que el ángel, nunca podrá ver « lo incomprensible del Padre ».

[33] Cf. Epiph. *Panar.* 31, 5, 6 (I. 391, 9) : ἣν δὴ αὐτῶν (= 'Ανθρώπου — Σι-

Así comprendida la noción de imagen volitiva del Padre, incardinada a la persona del Hijo, se explican muy bien cláusulas como la siguiente :

> El alimento que conviene al Hijo de Dios es hacer la voluntad del Padre, cumplir en sí mismo este querer que había también en su Padre, de suerte que la voluntad del Padre esté en la del Hijo, y ésta no sea diferente de la de su Padre. Así que no haya dos voluntades, sino una sola. Por eso dijo el Hijo « Yo y mi Padre somos uno » [34]. Por razón de esta voluntad única, quien le ha visto (a Jesús) ha visto al Hijo, y juntamente ha visto a quien le envió.... Es entera (y cabal) la voluntad del Padre que hace el Hijo, cuando el querer de Dios (Padre) hecho (presente) en el Hijo (γενόμενον ἐν τῷ υἱῷ) lleva a cabo las cosas que desea el querer de Dios. Empero solo el Hijo hace que comprendamos (ποιεῖ χωρῆσαι) [35] toda la voluntad del Padre ; por lo cual es también imagen suya [36].

La última frase resulta muy significativa. Una de las razones — viene a decir — por que el Hijo es Imagen del Padre es porque solo El hace comprender toda la voluntad de Dios. Esto confirma nuestra lectura e interpretación anterior : la finalidad del Hijo, imagen del Dios invisible, se orienta hacia los hombres : y no sólo hacia la manifestación del Pensamiento del Padre, sino también a la revelación de la Voluntad íntima del Padre, mediante el Hijo.

Ahora bien, el Hijo no manifiesta la Voluntad del Padre precisamente por su doctrina, sino porque el Querer divino está por entero en El, y opera en El. Lo confirman las líneas que escribe Orígenes a continuación :

> Los demás santos (τὰ δὲ λοιπὰ ἅγια) [37] no harán nada fuera del querer de Dios, y todo cuanto obren lo harán

---

γῆς) ἡ συνέλευσις τὸ θέλειν ; ibid. 9 (I. 392, 13) : ἦν δέ ἡ κοινωνία αὐτῶν (= Λόγου — Ζωῆς) τὸ θέλημα.

[34] *Ioh* 10, 30.

[35] Lit. « hace comprender ». Sin cambiar la lección manuscrita, única que hace sentido con el contexto. Preuschen sigue la corrección de V y lee ποιεῖ χωρήσας. Lo mismo Lieske, *Logosmystick* 199 n. 52 y 198 n. 49 ; y al parecer Crouzel, *Origène* 91 cuando traduce « Seul le Fils peut contenir toute la volonté du Père : c'est pourquoi il est son image » : cf. Völker, *Origenes* 118.

[36] Orig. *in Ioh* XIII, 36 Pr. 260 ,29 ss.

[37] En neutro, para abarcar a todos los racionales, ángeles y hombres : cf. Koch, *Pronoia* 30 ss. ; si lubet Völker, *Origenes* 190 s.

según su Voluntad. No se bastan sin embargo para recibir sobre sí toda la Voluntad (divina) como impronta (τυπωθῆναι)[38]. Este santo (particular) comprenderá más o mejor o con mayor fuerza que otro, del Querer paterno. Y a su vez habrá otro que todavía penetre con más excelencia que el anterior. Empero todo y entero el Querer de Dios (solo) le hará quien dijo : « Mi manjar es hacer el Querer del Dios que me envió »[39]. « No puede el Hijo hacer nada de Sí propio, si no viere al Padre hacerlo, pues lo que hiciere el Padre, esto lo hace igualmente el Hijo. El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace El »[40]. Y quizá por eso es imagen del Dios invisible : porque el querer (inherente) a El (es) imagen del primer Querer (paterno), y la divinidad es en El imagen de la verdadera divinidad. Y como imagen que es asimismo de la bondad del Padre, dice : « ¿ A qué me dices bueno ? »[41] Y este querer (divino) viene a ser el manjar propio del mismo Hijo, por el cual manjar es lo que es[42].

---

[38] Orígenes adopta aquí un lenguaje platónico. Como si la Voluntad de Dios fuera un sello (τύπος) único, que se emplea por entero en sellar al Hijo, y pasara totalmente a El ; mientras sólo va sellando por partes, inadecuadamente, a los demás santos : cf. mi art. *Heracleón y Orígenes* EE 30 (1956) 28 ss. ; Zeller, *Philosophie* III/1 p. 73 ss. Véase sin embargo en Bonhöffer, *Epictet u. d. Stoa* 74. 125 ss. 139. 146 ss. el empleo que hicieron los Estoicos del τύπος (resp. τυποῦν, τυποῦσθαι, τύπωσις).

[39] *Ioh* 4, 34.

[40] *Ioh* 5, 19 s. cf. *de Princ.* I, 2, 12 K. 45, 22 ss. Véanse mis *Estud. Valent.* II. 26 ss.

[41] *Mc* 10, 10 ; Lc 11, 19 : texto fundamental para los gnósticos y marcionitas (cf. Harnack, *Marcion* 225* s.) y que sin servir al dualismo heterodoxo *Dios Bueno/dios Justo*, tiene también frecuentísima aplicación entre los Eclesiásticos, para caracterizar al Dios Supremo como fuente del Bien o Bien imparticipado (αὐτοαγαθόν) : cf. en el propio Orígenes, *cont. Cels.* V, 11 ; *de orat.* 15, 4 donde el Alejandrino lee igual que en su *in Ioh* I, 35 Pr 45, 11 ; II, 13 Pr 69, 14 conforme a una variante singular οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς ὁ πατήρ caracterizada por la adición ὁ πατήρ atribuída a Marción por s. Epifanio (*Haer* 42, 11 n. 50) ; pero que por su presencia entre los valentinianos (cf. Tolomeo, *epla. ad Floram* en Epiph. *Pan.* 33,7 ; véase también Iren I, 20, 2) y en muchos eclesiásticos coetáneos, no parece haber tenido tal origen : cf. Resch, *Paralleltexte zu Lc.* 497 ss. ; Osborn, *Clement* 65 ss.

[42] Orig. *in Ioh* XIII, 36 Pr 261, 13 ss. : puede verse Denis, *Philosophie* 113 y sobre todo Crouzel, *Origène* 91.

Se advierte aquí un contraste, llevado por dos vías, entre la presencia de la Voluntad divina en los santos y en el Hijo. Una primera orquestación, platónica, explica la diversidad de ambas presencias. En los santos el Querer divino se halla sólo en parte, por simple participación, mayor o menor. El Querer de Dios, a manera de sello, no se imprime por entero en ellos. En el Hijo en cambio se imprime por entero, y se halla inmanente en El, no por participación sino substancialmente.

La segunda orquestación, evangélica, levemente insinuada, subraya el mismo contraste. El Padre ama sin duda a los santos, quienes nunca harán nada fuera del querer suyo, y todo cuanto obran lo harán conforme a tal voluntad. Pero el Padre no les muestra *todo lo que El hace*, ni por consiguiente todo lo que El quiere. Al Hijo en cambio le ama y le muestra todo lo que hace El, con lo cual — como el Hijo no puede hacer nada de sí propio, mientras no se lo viere hacer al Padre — le comunica igualmente *toda su voluntad*, haciéndole ver en Sí propio lo que ha de obrar.

Según eso el Hijo es en su voluntad imagen de la Voluntad invisible del Padre. Pero la razón de tal « imagen » divina en el Hijo, no descansa en la conformidad de sus acciones con las del Padre, como en los Santos que conforman sus acciones con la voluntad divina ; sino en la presencia ontológica de una voluntad substancial comunicada por el Padre.

Las ideas se repiten en lo fundamental a lo largo de la producción origeniana. El Hijo del Amor de Dios [43] no es personalmente la Bondad misma del Padre, sino « imagen de su Bondad » [44] ; como tampoco es la Caridad del Padre, sino Hijo de la Caridad divina [45] ; ni la Voluntad del Hijo es la del Padre, sino su Imagen.

---

[43] Cf. *Col* 1, 13.

[44] Cf. *Sap* 7, 26 εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος: véase Lieske, *Logosmystik* 172, 22. 23.

[45] Cf. *Com. in Cant. prol.* (VIII. 70, 12): «Filius qui ex Deo est, charitas est » ; *com. in Cant.* lib. II § 4 PG 13, 120 C : « Sciens enim ipsum esse *filium charitatis*, imo ipsum esse charitatem quae ex Deo est, quasi vocabulum ei istud posuit : *Quem dilexit anima mea* » ; ibid. lib. III § 10 PG 13, 165 A : « et tandiu extollite, quandiu ipse velit *filius charitatis*, imo ipse qui ex Deo est charitas «.

El fragmento del Libro I *in Roman.*, conservado por s. Pánfilo, *Apolog.* c. 5 PG 17, 579 C s. : « Quaerat fortassis aliquis si Filius Charitatis est, praecipue propter hoc quod Joannes ad Deum Patrem retulit hanc vocem, dicens : « Quia Deus Charitas est » (1 *Ioh* 4, 8. 16). Sed rursum ex ipsa eius Epistola proferemus et illud quod ait : « Charissimi, diligamus invicem, quoniam charitas ex Deo est » (ibid. 7). Qui ergo dicit ' Quia Deus charitas est ' ipse iterum

La Bondad característica del Padre se refleja en el Hijo como en imagen, mediante la Caridad o Amor de Dios que le engendra por vía afectiva [46], y se manifiesta en la voluntad espléndida y gratuita por la que Dios le da a luz.

El Alejandrino nunca dice que la Voluntad del Hijo sea *numerice* una con la Voluntad del Padre. Tampoco dice que su Caridad y divinidad, no obstante ser substancial, sea una *numero* con la del Padre ; ni su bondad idéntica en número con la del Padre. Expresamente enseña que entre una y otra voluntad hay la relación de « imagen » a ejemplar : la voluntad del Hijo es « imagen » de la paterna, como la caridad del Hijo lo es de la del Padre, y su bondad imagen asimismo de la paterna.

Al justificar, dentro del Hijo, su razón de « imagen » de Dios invisible, recurriendo a que su voluntad es imagen de la paterna, como su divinidad de la del Padre, Orígenes supone que la comunicación total de la Voluntad paterna al Hijo explica su personal subsistencia por efecto de la Voluntad del Padre, así como su divinidad por virtud del Pensamiento (ἔννοια) paterno que a El pasó. Lo cual confirma la cláusula final. « Y este Querer (del Padre) viene a ser el manjar propio del mismo Hijo, por el cual manjar es lo que es ». El Hijo es lo que es, por la Voluntad del Padre. Porque su índole personal, subsistente, se la debe no a la divinidad, que le comunica su Padre mediante el Pensamiento [47], sino a la Voluntad del Padre, la cual creó en El una segunda voluntad subsistente, a manera de substrato de la divinidad (= Aletheia) típica del Hijo. Por donde el efecto de la Voluntad paterna, como tal no

---

charitatem docet esse ex Deo : quam charitatem credo non esse alium, nisi unigenitum Filium eius, sicut Deum ex Deo, ita charitatem ex charitate progenitum ». - *Com. in Mt.* ser. 73 : « Filius Charitatis Dei Salvator » : por el contexto en que se encuentra, este título aparece con un tecnicismo muy asimilado por Orígenes, como para subrayar la índole típica, personal, del Salvador. *Com in Rom.* IV c. 9 (PG 14, 997 BC) : « Nam et ipse Paulus nominat *spiritum* charitatis (*Rom.* 15, 30), et Deus charitas dicitur, et Christus *filius charitatis* (*Col* 1, 13) appellatur. Quodsi et spiritus charitatis et *filius charitatis* et Deus charitas invenitur, certum est quod ex uno paternae Deitatis fonte et Filius intelligendus est, et Spiritus sanctus... » El Salvador es « hijo de la Bondad Paterna y de su Amor » (ὁ τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος καὶ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ υἱός) *in Ioh* XXXII, 10 (IV. 443, 2 s.): cf. Lieske, *Logosmystik* p. 51 ss. max. 57 ; p. 138 n. 22 ; p. 172 n. 30.

[46] Cf. si lubet *cont. Cels.* V, 11 fere in fine : Huet, *Origeniana* II c. quaest. 2 § 15 = PG 17, 761 s.

[47] Cf. *in Ioh* II, 2 Pr. 55, 5 ss. : Lieske, *Logosmystik* 199 s. cf. supra p. 343 ss. ; Völker, *Origenes* 70 ss.

sería simplemente la subsistencia del Hijo, sino su voluntad subsistente, imagen de la Voluntad del Padre [48].

Según eso, el Hijo es imagen del Dios Invisible por doble capítulo : en cuanto Voluntad Subsistente, imagen de la Voluntad Invisible del Padre ; en cuanto Verdad, imagen de la Mente Invisible del mismo.

Perfilando más, en Dios Padre podemos distinguir tres aspectos : uno — en cuanto substrato último o primero, sobre el cual se asientan como disposiciones o virtudes, la Voluntad (θέλημα) y la Mente (ἔννοια) — y es el aspecto de *Bueno* ; otro, en cuanto Voluntad Primera — o substrato segundo, por el que Dios viene a subsistir como Padre — o Voluntad Subsistente ; y otro, en cuanto Mente Primera — o disposición divina mental ingénita (Ennoia) — o Mente Subsistente.

Al engendrar Dios a su Unigénito en sí propio, le comunicó, a manera de substrato primero, una bondad, por la que fuera « imagen de la Bondad del Dios Invisible » ; a título de ousía o naturaleza, la Verdad, por la que fuera dios, esto es « imagen de la Divinidad Primera (= Ennoia) del Dios Invisible » ; y a título de propiedad individuante, la *Voluntas effectus*, por la cual fuera Hijo e « imagen de la Voluntad Primera del Dios Invisible ».

---

[48] Cf. Völker, *Origenes* 121 s. - Puede verse con utilidad Clem. Al. *Paed.* I, 45, 4 ss. St I. 117, 13 ss. ; *Paed.* II, 19, 4 s. este último pasaje, discutido por Völker, *Clemens* 598 s. nota : cf. ibid. 105, 2 600, 4 602, 5 ; *Paed.* III, 98, 1 St. I. 289, 28 ss. : cf. Völker, *Clemens* 155 ; Camelot, *Foi et Gnose* 57. Clemente llama a Cristo « Querer bueno de un Padre Bueno » (ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα) con la misma naturalidad con que le denomina « Sabiduría auténtica » ; hace responsable al Querer Paterno (τοῦ πατρικοῦ βουλήματος) de la mezcla (Pneuma y Logos) que tiene lugar en el Salvador. ¿ Sería aventurado ver en esto último (*Paed.* II, 20, 1 ss.) la expresión del binomio Thelema/Sophia ? « Para Cristo — escribía — la perfección estaba en alimentarse de la voluntad del Padre (ἡ τροφὴ τῆς πατρικῆς βουλῆς), mientras para nosotros los niños que mamamos el Logos de los cielos el alimento es el propio Cristo » (*Paed.* I, 45, 4 ss.).

CATEGORIAS ORIGENIANAS EN TORNO A LA DISTINCION PADRE/HIJO

La solución toca un punto, a mi entender, no estudiado convenientemente en la doctrina origeniana : las relaciones entre el Padre y el Hijo por lo que a la ousía, hypóstasis, hypokeimenon, propiedad (ἰδιότης), circunscripción (περιγραφή)... se refiere.

Orígenes tiene expresiones hoy mal sonantes. Comencemos por alguna de las más significativas [1] :

> Empero al decírse(nos) aquí [2] el Salvador *Luz*, y en la Epla. católica del mismo Juan [3] (no el Salvador, sino) el Dios (Padre), alguien pensará sacar también de aquí argumento (para probar) que el Padre no tiene diferencia substancial (τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι) [4] respecto al Hijo. Pero quien examine con más acribía — y con mayor seguridad [5] en sus palabras — dirá que no es lo mismo (οὐ ταὐτὸν εἶναι) la Luz que aparece en las tinieblas y no es sofocada por ellas, y la Luz en que no hay (ni puede haber) en modo alguno tinieblas... [6]

Un argumento análogo había de ser desarrollado por los arrianos. Decía Eunomio : « Lo que dista el génito del ingénito dista igualmente la luz (del Hijo) de la luz (del Padre) » [7]. Los discípulos son « luz del mundo » [*Mt* 5,14], Cristo es « luz verdadera » [*Ioh.* 1,9], el Padre en cambio « luz inaccessible » [1 *Tim* 6,16]. Si las dos primeras luces (discípulos/Cristo) difieren en esencia ¿ por qué no las dos últimas (Cristo/el Padre) ?

Tal parece ser la fuerza del argumento de Eunomio, recogido

---

[1] Ordiamur — escribe también Huet — primum ab eo crimine, cuius Origenem compellat s. Thomas, part. I, quaest. 32, art. 1, dixisse ipsum asseverans « Patrem et Filium secundum substantiam differre » *Origeniana* II. c. 2 quaest. II § 3.

[2] *Ioh* 1, 4 « Y la Vida era Luz de los hombres ».

[3] 1 *Ioh* 1, 5.

[4] = No se distingue en la οὐσία.

[5] Lit. *sanidad* ὁ καὶ ὑγιέστερον.

[6] *In Ioh* II, 23 (IV. 80, 1 ss.).

[7] Apud Greg. Nyss. *c. Eunom.* lib. XII PG 45, 892 C.

literalmente por el Niseno [8]. Aunque no coincida con la cláusula origeniana, indica con elocuencia que la diversidad substancial entre Padre e Hijo, probada por Orígenes a base del término escriturario de Luz (φῶς), había pasado a la tradición anomea y arriana, dentro del mismo fundamental esquema [8].

Aun prescindiendo del origenismo latente en el argumento de Eunomio, las líneas origenianas obviamente entendidas descubren una mentalidad bien decidida : el Padre difiere del Hijo en *ousía*. Dando al término *ousía* el valor de substancia, el Padre habría de diferir del Hijo en substancia. Huet cree tal versión ilícita [10]. Maran con su habitual decisión tutiorista [11] traduce la οὐσία origeniana por *persona*. Con qué derecho, lo veremos enseguida [12].

De momento, sin prejuzgar la versión, una cosa resulta clara : el Padre difiere del Hijo, según Orígenes, en cuanto a la *ousía* (esencia ? substancia ? persona ?).

* * *

> Y por aquí puede disiparse lo que turba a muchos que se glorían de ser amigos de Dios (y) tienen reparo en pregonar dos dioses, y caen además en doctrinas falsas e impías. Los cuales o bien niegan sea otra (ἑτέραν)[13] la propiedad (ἰδιότητα) [14] del Hijo de la del Padre, afirmando ser

[8] *C. Eunom.* XII PG 45, 893 AB.

[9] Cf. s. Basilio, *adv. Eunom.* lib. II c. 29 PG 29, 640 A ss.

[10] Hinc concludat aliquis aliam Patri substantiam, aliam Filio Origenem tribuisse. At id certe satis clarum non est : nam hic negat simpliciter colligi posse ex his duobus Joannis locis Patrem a Filio non differre substantia ; minime vero negat non differre ... Apertius loci patefieri videtur sensus ex sequentibus, in quibus ait Origenes futurum ut qui cautius attenderit, et saniora proloqui voluerit, dicat Patrem qui lux est, eatenus differre a Filio qui lux est similiter, quatenus lux Filius lucet in tenebris, et ab ipsis oppugnatur ; cum nempe assumpta natura humana inferiorem se gessit paterna luce, quae non lucet in tenebris ... Huet, *Origen.* ibid. PG 17, 727 s. A.

[11] *De Divinitate Cti* IV c. 15 § 3.

[12] Cf. PG 17, 727 s. n. 75. - A título de curiosidad puede verse la noción de οὐσία atribuída por s. Máximo Conf. (*tom. dogm. ad Marin*, ed. Combefis II, 144) a Clemente Al. apud Zahn, *Suppl. Clementinum* 40 ; cf. también *Doctrina PP. de Incarn.* ed. Diekamp 39 ss.

[13] Distinta numéricamente.

[14] Crouzel, *Origène* 111 n. 95 traduce ἰδιότης por *identidad*, con manifiesta inexactitud y consiguiente embarazo. Denis, *Philosophie* 109 la traduce mejor por *personalidad*. Cf. *Sap.* 2, 23 ; *Hermet. Exc.* XVI, 6 y XXVI,

dios el que nominalmente (μεχρὶ ὀνόματος) predican ellos por *Hijo* (υἱόν)[15]; o bien niegan la divinidad del Hijo, y suponen que la propiedad y ousía de El es circunscriptivamente (κατὰ περιγραφήν)[16] distinta de la del Padre[17].

También ahora, *a contrario*, entendemos la teoría de Orígenes. Según El, una es la propiedad (ἰδιότης) del Hijo y otra la del Padre. De otra suerte, el Hijo merecería sólo nominalmente tal título; en rigor sería el mismo Dios que el Padre, como enseñaban los modalistas.

Orígenes establece una oposición clara entre los modalistas y los que niegan la divinidad del Hijo. Los primeros niegan la distinción κατ'ἰδιότητα, entre el Padre y el Hijo. Los segundos, no contentos con admitir dicha distinción — como la admite Orígenes — y la distinción κατ'οὐσίαν — como también la enseña Orígenes[18] — introducen la distinción *circunscriptiva substancial*

---

25 : XV, 6 y Festugière CH vol. III p. 74 s. Ἰδιότης en sí puede muy bien significar « propiedad ». En nuestro caso significa una « propiedad personal » (como el ἰδίως ποιόν estoico. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen* III/1 p. 99; Scipioni, *Nestorio* 160 s. y 105): la propiedad que distingue entre sí al Padre del Hijo. En este sentido habría de pasar más tarde v. gr. a S. Basilio, bajo la doble forma de ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων « característica de las hipóstasis divinas » (PG 32, 149 B), ἴδιον ὑποστάσεων « particularidad de las hipóstasis (del Padre y del Hijo) » 177 A; o también ἰδιότης τῶν προσώπων « carácter distintivo de las personas divinas o propiedad de las hipóstasis » 149 C. 177 B: véase Koch, *ps. Dionysius* 79 s.

[15] La versión de Crouzel l. c. « et ils affirment que celui qu'ils appellent Fils l'est seulement de nom, et est le même Dieu » da muy bien el sentido, pero es algo libre.

[16] Con circunscripción material, *per separationem*. Maran, *de divinit. Cti.* IV c. 15 § 4 apud PG 17, 732 C con su habitual afán de corregir a Huet, haciéndole a Orígenes tan perfecto en su ideología como a cualquier postniceno, escribe a raíz de las anteriores líneas origenianas: « Idem ergo sonant apud Origenem proprietates, persona, suppositum, essentia per se subsistens. Non adiungam ad meos usus, quod concedere videtur Huetius, eos ab Origene vituperari, qui substantiam κατὰ περιγραφήν, aliam in Filio ac Patre ponebant. Non eos vituperat, sed laudat potius; et merito quidem, nam οὐσία κατὰ περιγραφήν nihil aliud est, quam essentia suis proprietatibus circumscripta et definita, sive per se subsistens ». Y en confirmación aduce un texto que sólo prueba la circunscripción del Hijo, mas no la del Padre: cf. más adelante nota 22.

[17] *In Ioh* II, 2 (IV. 54, 24 ss.) cf. *in Math.* XVII, 14 (Kl. 624); *in Eph.* XVII (Gregg, JTS III, 1902 p. 412).

[18] Cf. supra p. 431. A los pasajes tradicionales se ha de agregar hoy

entre Padre e Hijo, y con ella la *separación* entre la propiedad y substancia paternas y la propiedad y substancia del Hijo[19].

El Alejandrino admite por su cuenta una distinción κατ' ἰδιότητα entre el Padre y el Hijo — para librarse del modalismo —, enseñando la distinción personal. Admite asímismo una distinción κατ' οὐσίαν[20] entre Padre e Hijo — para librarse también del modalismo —. Más tarde perfilaremos. Y por último, enseña la no distinción τῆς οὐσίας κατὰ περιγραφήν entre las dos personas divinas, para no verse obligado a negar al Hijo su divinidad.

Esto último supone — en consonancia con otras doctrinas origenianas[21] — que en separándose la ousía del Padre de la del Hijo κατὰ περιγραφήν, la divinidad del Padre no puede alimentar la divinidad del Hijo, y deja Este de ser Dios. Bien entendido, el Alejandrino en manera alguna niega *simpliciter* que el Hijo tenga περιγραφή propia. Expresamente la admite[22]. Niega únicamente que la ousía del Hijo tenga una περιγραφή distinta de la ousía del Padre. Esta en efecto (la ousía del Padre) no tiene circunscripción[23],

---

uno de su *Dialektos* 4 (ed. Scherer 126, 16 ss.) muy bien comentado por su editor (*Introduction* 63 s.) : cf. *in Levit. Hom.* XIII, 4 (Baehrens 473) ; *in Rom.* VIII, 4.

[19] Estos últimos son los valentinianos, entendidos a la manera entonces habitual entre eclesiásticos, como fautores de una generación divina *per separationem*. Muy bien Huet (*Origen.* II c. II quaest. 2 § 5), aunque no haya identificado a los adversarios origenianos : « Hic ergo culpat haereticos substantiam Filii a Patris substantia penitus, et κατὰ περιγραφήν secernentes, *et ab hac illam emanasse negantes* ». Los valentinianos admitían una προβολή espiritual y sin solución de continuidad. Su περιγραφή no es animal como aquí les imputa Orígenes, silenciando su nombre, ni *per separationem*. Tampoco negaban ellos que la οὐσία del Hijo emanase de la del Padre — como indebidamente insinúa por su cuenta Huet —. Por un concepto erróneo de la προβολή (resp. περιγραφή) inherente según sus adversarios al Hijo, Orígenes se permite aventurar que por eso mismo negaban ellos la divinidad del Hijo, cortando el flujo divino que deriva continuamente del Padre al Hijo.

[20] También según Numenio el αὐτοαγαθόν y el ἀγαθόν difieren en οὐσία : el Dios Supremo y el Demiurgo (apud Euseb. *Praep. Evang.* XI, 22 : ed. Leemans frg. 25 p. 141, 5 corregir la citación de Crouzel, *Origène* 40 n. 37). Pero tal diferencia no tiene que ver con la origeniana entre el Padre y el Hijo. El Primer Dios y el Demiurgo de Numenio corresponden al Dios Supremo y Demiurgo valentinianos, entre los cuales la diversidad substancial no hace dificultad.

[21] Cf. Lieske, *Logosmystik* 131, 76 y 192 ss.

[22] *In Ioh* I, 39 (IV. 51, 17).

[23] = Dios es, como tal, incircunscrito.

pero sí la tiene su Dynamis (= Verbo, Sabiduría) [24] que es el Hijo. Y precisamente la περιγραφή de la Dynamis divina es la que hace del Hijo, « Imagen » concreta y cognoscible de la substancia Invisible e Incircunscrita de Dios.

> Empero los que sienten embarazo [25] al hablar de (las relaciones entre) Padre e Hijo tratando de compaginar aquello de « A más de eso, somos convencidos de testigos falsos respecto a Dios : por cuanto hemos testificado contra Dios, diciendo que resucitó a Cristo, al cual no ha resucitado » [26] y los (pasajes) parecidos a estos, que muestran ser (personalmente) distinto (ἕτερον) el que resucita del resucitado ; con aquello otro de « Disolved este templo, y en tres días lo levantaré » [27] creían demostrar a raíz de tales pasajes que el Hijo no difiere en número (μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ) del Padre, sino que ambos vienen a ser una sola cosa no solo en ousía sino también en sujeto (ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ), y que diferentes (únicamente) según ciertas nociones (= aspectos κατά τινας ἐπινοίας), no se dicen Padre e Hijo según hypóstasis (οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι) [28].

Orígenes atestigua el embarazo que algunos sentían tratando de compaginar textos como 1 *Cor* 15, 15 donde parecen distinguirse numéricamente el Padre resucitador y el Hijo resucitado, con otros como *Ioh* 2, 19 que presentan al Salvador como autor y objeto simultáneo de la resurrección, sin distinción entre resucitador y resucitado.

Algunos venían a concluir de ahí que Padre e Hijo eran una cosa sola, no sólo idénticos en ousía (οὐσίᾳ), sino también en sujeto (ὑποκειμένῳ) o hipóstasis (κατὰ ὑπόστασιν), y solo diferentes nocionalmente (κατά τινας ἐπινοίας).

Eran los modalistas. El Alejandrino recoge sus premisas, insinuando la manera de arguir :

---

[24] Cf. *de Princ.* II, 9, 1 (V. 164, 4) : véase Teófilo Ant., *ad Autol.* II, 22.

[25] οἱ συγχεόμενοι lit. *los que se confunden*: Preuschen sugiere malamente συγχρεόμενοι. Orígenes alude a quienes, al tratar de las relaciones entre el Padre y el Hijo « en el *lugar* (teológico) sobre el Padre y el Hijo » (ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ), se sienten embarazados ante determinados textos bíblicos que a continuación enumera, por las conclusiones que algunos deducen de ellos.

[26] 1 *Cor* 15, 15.

[27] *Ioh* 2, 19.

[28] *In Ioh* X, 37 (IV. 212, 8 ss.).

1 *Cor* 15, 15 denomina Padre al que resucita, Hijo al resucitado.

Empero según *Ioh* 2, 19 el que resucita es el mismo que el resucitado, a saber, el Salvador Jesús.

Luego uno mismo, el Salvador, es Padre en cuanto resucita, Hijo en cuanto resucitado.

Tal manera de discurrir, para Orígenes, equivale a trastornarlo todo (οἱ συγχεόμενοι). El Alejandrino mantiene por su cuenta la distinción en sujeto o hipóstasis, en ousía y consiguientemente en número [29]. Con ello confirma las ideas que veíamos en fragmentos anteriores, y perfila algunas más. El Alejandrino supone que la distinción en sujeto o en hipóstasis es mayor que la distinción en ousía ; y que en absoluto pueden dos elementos ser unos en ousía, sin serlo en sujeto o hipóstasis [30].

Por otra parte establece prácticamente una diferencia gradual entre la distinción modal o nocional (κατ'ἐπίνοιαν), propia de sus adversarios los modalistas ; la distinción en ousía — sostenida ya en otra parte por él, a raíz de *Ioh* 1, 4 y *Io* 1, 5 — y la distinción de hipóstasis, a la cual llama también de substrato y numérica. Entre el Padre y el Hijo además de la primera y segunda distinción ha de mediar también la tercera.

Orígenes descubre aquí levemente su ideología sobre la diferencia entre la ousía y la hipóstasis, en Dios [31].

No toda distinción de ousía es hipostática. En cambio toda distinción hipostática es *ipso facto* de ousía. La distinción en hipós-

---

[29] Así se ha de explicar lo que nos dice en *de Orat.* 15, 2 : « Porque si — como en otra parte demostramos — el Hijo es distinto del Padre en ousía y en substrato ... (κατ'οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον) ». Véase la nota interesante de E. G. Jay in h. l. (*Origen's Treatise on Prayer* 127 s.), quien no obstante perfilar más que Bigg, *Platonists* 202, simplifica todavía demasiado. Dígase lo propio de Cadiou, *Jeunesse* 220 s. n. 3. La distinción κατ' οὐσίαν entre Padre e Hijo no era sólo de Orígenes. S. Dionisio Alej. y Pierio, sucesor de Teognosto en Alejandría (apud Photium, *Cod.* 119 PG 103, 400) lo sostenían igualmente : cf. para Pierio, Hefele, *Hist. Conc.* II/1 p. 346 ; para Dionisio Al. véase c. VII p. 617 ss.

[30] En ello convendría con la mentalidad v. gr. de Tertuliano, sobre la distinción entre *Sophia* y *Sermo*.

[31] Decimos *en Dios*, sin querer meternos a las infinitas aplicaciones de tales conceptos fuera de la Trinidad. Orígenes mismo señala alguna vez la significación equívoca de términos como οὐσία e ὑπόστασις (cf. *de Oratione* 27, 8 : véase Jay in h. l. : cf. también *C. Cels.* VI, 64). Los múltiples sentidos recogidos en esta ocasión por el Alejandrino no invalidan para nada la ideología constantemente mantenida por él, en su aplicación a los problemas trinitarios.

tasis se identifica con la numérica, y requiere no precisamente una diferencia o distinción circunscriptiva, sino de substrato (ἐν ὑποκειμένῳ). Si dos elementos tuvieran un substrato común v.gr. Dios y su Logos inmanente, no se distinguirían — según Orígenes — hipostática o numéricamente, aun cuando uno y otro tuvieran su correspondiente ousía.

El Alejandrino parece dispuesto a distinguir en ousía a Dios y su Logos ; mas no a llamarlos Padre e Hijo, respectivamente, mientras no difieran numérica o hipostáticamente, esto es, mientras no tengan cada cual su substrato propio. La estricta generación del Logos o de la Sabiduría divina, no sólo supone la distinción en ousía entre Dios y su Logos, sino la substantivación propia del Logos, a saber, la adquisición por parte del Logos de un substrato, de una hipóstasis propia, distinta, mas no *separada*, de la del Padre.

Tal substantivación se lograría quizá mediante la *eructatio* del Verbo interior. Teniendo por substrato el espíritu divino exhalado por el Padre, el Logos se haría Hijo Suyo perfecto. A tales conjeturas cabe llegar por cotejo con Tertuliano, aunque Orígenes nunca las formule.

* * *

Según acusación de Celso, los cristianos no contentos con adorar a un solo Dios, rendían culto a un Hombre de reciente aparición. Orígenes responde alegando dos textos « Ego et Pater unum sumus » [32] « Sicut ego et Tu unum sumus » [33] que prueban cómo en el culto dado a Cristo no adoraban a otro (ἄλλον) fuera del Dios Supremo :

> « Porque el Padre — dice [34] — en mí (está) y yo en el Padre ». Y si alguien se turba por tales expresiones (escriturarias), temeroso de echarse en brazos de quienes niegan que Padre e Hijo sean dos hipóstasis, atienda aquella otra « Todos los creyentes tenían un corazón y una sola alma » [35], para entender lo de « Yo y el Padre somos una cosa ». Según eso, adoramos un solo Dios — como explicamos — el Padre y el Hijo... Veneramos pues al Padre de la Verdad y al Hijo (que es) la Verdad, los cuales son dos cosas en cuanto a la Hipóstasis (δύο τῇ ὑποστάσει

[32] *Ioh* 10, 30 : cf. *Dialektos* 4 (Scherer 126, 14 s. 128, 7).
[33] *Ioh* 17, 22.
[34] *Juan* 14, 11 y 17, 21.
[35] *Act* 4, 32.

> πράγματα), una sola por la concordia de mente y la armonía e identidad de la Voluntad (ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταὐτότητι τοῦ βουλήματος). De manera que quien ha visto al Hijo « esplendor como es de la gloria y carácter de la hipóstasis » [36] de Dios (Padre), ha visto en El, por ser Imagen de Dios, al (mismo) Dios [37].

Orígenes enseña la dualidad de hipóstasis entre el Padre y el Hijo. Más aún, Padre e Hijo son dos τῇ ὑποστάσει πράγματα ; una sola, en cuanto a la concordia de mente y de voluntad. En otros términos dos cosas subsistentes, unidas no precisamente por la οὐσία física, sino por la comunión moral de Mente y voluntad [38].

Aun en el testimonio presente [39] nada autoriza a confundir el término ὑπόστασις con nuestra *substancia*. No dice que Padre e Hijo difieren sólo en ὑπόστασις, sino que son dos cosas (πράγματα) hipostáticamente diferentes. Dentro de la lógica impuesta por otros fragmentos, sería arbitrario confundir la dualidad en ὑπόστασις con la dualidad en οὐσία ; no así admitir también aquí, que según el Alejandrino, Padre e Hijo son dos οὐσίαι hipostáticamente distintas : con una doble dualidad, la de ὑπόστασις — puesta aquí en litigio — y la de οὐσία que Orígenes presupone [40].

La misma distinción entre οὐσία e ὑπόστασις se advierte en otro pasaje, relativo a la distinción substancial entre el Espíritu Santo y las otras dos personas :

> Habrá quizás un tercero... que venga enseñando cómo el Espíritu Santo no tiene *ousía* alguna propia, por que subsista, distinta del Padre y del Hijo (μηδὲ οὐσίαν τινὰ

---

[36] *Hebr* 1, 3.

[37] *C. Cels.* VIII, 12 (II. 229, 21 ss.): cf. Crouzel, *Origène* 92: véase Novat. *de Trinit.* 27 (97, 11 ss.) apud Huet, *Origen.* II c. II quaest. II § 3 PG 17, 730 ss.

[38] Muy bien Huet, *Origeniana* II, 2 quaest. II § 3 PG 17, 730 B : « At cum unum esse scripserit consensu duntaxat, aliam omnem videtur respuisse unitatem, et duos quoad οὐσίαν credidisse ». Véase ibid. algunos paralelos interesantes col. 730 ss. ; Scherer, *Entretien* 64.

[39] Contra la explicación que sugiere Huet ibid. 730 AB : « Praeterea cum unum esse consensu et concordia dixerit Patrem et Filium, postquam docuit duos esse hypostasi, plane ὑποστάσεως vocabulum videtur notandae substantiae adhibuisse : nam si priore loco duos esse significasset quoad personas, adiecisset profecto unum esse quoad οὐσίαν ».

[40] Las consideraciones de Maran, *de divinitate Cti* IV c. 15 § 6 y de Bull, *Defensio* II, 9, 11 obedecen a evidentes prejuicios : cf. si lubet PG 17, 729 s. nn. 77 s.

ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν)... Nosotros sin embargo persuadidos de que hay tres hipóstasis, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y creídos de que no hay ningún otro (elemento) ingénito que el Padre... [41]

Huet [42] identifica también aquí la οὐσία con la ὑπόστασις origeniana. El pasaje ciertamente obliga a admitir tres ὑποστάσεις y tres οὐσίαι; mas no a identificar las dos nociones de ousía e hipóstasis. Ocurre lo que en el testimonio anterior. El Espíritu Santo tiene una οὐσία distinta de la del Padre y de la del Hijo. Más, tiene una οὐσία que *subsiste* con hipóstasis distinta de la del Padre y el Hijo. Pero la οὐσία ¿ es acaso la hipóstasis por la que se distingue de las otras dos, o algo previo a ella, y por ende una *substancia* distinta de la del Padre y el Hijo ?

El pasaje no lo decide. Lo deciden únicamente los testimonios en los que claramente distingue Orígenes entre la οὐσία y la ὑπόστασις. Si para el Alejandrino — en otros testimonios claros — la distinción de ὑπόστασις es diversa de la de οὐσία, conviene también aquí en sana lógica mantener la misma ideología, sobre todo en presencia de expresiones tan significativas como aquella μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι que insinúa — a menos de incurrir en evidente tautología — una distinción entre la οὐσία como tal, y su ὑφεστάναι o subsistencia [43].

¿ Qué diferencia hay según eso entre la οὐσία y la ὑπόστασις origenianas ? El Alejandrino nunca la declara expresamente. Supone conocido el tecnicismo. Hay a mi juicio la misma diferencia que entre la οὐσία y la ὕπαρξις neoplatónicas. Basta aplicar a la ὑπόστασις (resp. ὑφεστάναι) de Orígenes lo que Damascio atribuía a la ὕπαρξις. Escribe H. Ch. Puech a propósito de J. Lydus [44]: « La définition et la distinction les plus claires que je connaisse des termes ὕπαρξις et οὐσία dans le néoplatonisme se trouvent chez Damascius [45]: la ὕπαρξις est comme la substructure simple à quoi l' οὐσία vient surajouter sa complication et son achèvement. L'une est appel à l'existence, apparition dans l'être, façon de sub-

---

[41] *In Ioh* II, 10 (IV. 65, 8 ss. 15 ss.).

[42] *Origeniana* II c. 2 quaest. II § 3 PG 17, 733 s.

[43] Cf. Redepenning, *Origenes* II. 304 ss.

[44] *De mensib.* Wü 93, 15.

[45] *Dubitationes et Solutiones*, éd. C. E. Ruelle, Pars Prior, Paris, 1889, §§ 120-121, pp. 309. 12-314. 11.

sister ; l'autre, confirmation dans l'être, réalité parfaite dans l'existence, substance» [46].

Para aplicar a la ὑπόστασις de Orígenes la noción neoplatónica de ὕπαρξις léase lo que escribe el propio Damascio :

> Quizá convendría más decir que la ὕπαρξις denota únicamente la ὑπόστασις, así como la δύναμις denota tan solo el poder (τὸ δύνασθαι), y la ἐνέργεια únicamente el actuar (τὸ ἐνεργεῖν) ; mientras la οὐσία es todo ello y abarca las tres cosas (τὸ ὅλον ... καὶ τὰ τρία συνειληφός) (a saber la ὑπόστασις, el poder y el ejercicio del mismo)... Según eso la ὕπαρξις diferirá de la οὐσία, como el solo existir considerado en sí (τὸ εἶναι μόνον καθ'αὐτό) difiere del existir (considerado junto) con el poder y su ejercicio. Porque la ὕπαρξις viene a ser un elemento de la οὐσία [46a].

La οὐσία viene después de la ὕπαρξις, como el compuesto después de su primer elemento o substrato, aunque tenga de ella el existir (τὴν ὑπόστασιν). Pero además de la ὕπαρξις requiere la δύναμις y su ejercicio.

Por otra parte la ὕπαρξις (resp. ὑπόστασις) difiere del ὑποκείμενον como el substrato concreto, potenciado y actuado por la οὐσία, difiere del substrato genérico. Sin salir de los elementos que acabamos de recoger entre sus obras, Orígenes podría muy bien suscribir a Damascio.

La ὑπόστασις origeniana es el πρῶτον ὑποκείμενον o substrato primero, en acto de existir bajo la οὐσία. Nocionalmente se distingue del ὑποκείμενον, que como tal no dice aún subsistencia o ejercicio en el ser.

* * *

Resumiendo las consideraciones precedentes. En su doctrina trinitaria Orígenes descubre modalidades preciosas que conviene subrayar [47]. Ante todo el Padre y el Hijo difieren en substrato (κατὰ ὑποκείμενον), en hipóstasis (κατὰ ὑπόστασιν), en ousía (κατὰ οὐσίαν), y en propiedad (κατὰ ἰδιότητα), mas no en circunscripción substancial (κατὰ περιγραφὴν τῆς οὐσίας).

Comencemos por lo último. La diferencia esencial κατὰ πε-

---

[46] *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937 p. 377 n. 2 : cf. Festugière, RHT IV. 11 s. nota.

[46a] *Dubit.* § 120 vol. I p. 312, 1 ss.

[47] Cf. Redepenning, o. c. II. 298 ss. ; Cadiou, *Jeunesse* 352 ss.

ριγραφήν entre Padre e Hijo supondría para el Alejandrino una *separatio* substancial, análoga a la separación nacida de la προβολή animal de las generaciones humanas. En Dios resulta absurda tal circunscripción, y por ende la distinción de *ousía* κατὰ περιγραφήν entre el Padre y el Hijo. Lo propio se diga de la distinción de ἰδιότης κατὰ περιγραφήν [48].

Con esta doble salvedad, todas las demás distinciones tienen lugar en Dios, entre el Padre y el Hijo. En primer lugar — yendo de lo genérico a lo personal — Padre e Hijo difieren en substrato (καθ'ὑποκείμενον), esto es *secundum spiritum* (= κατὰ πνεῦμα) : no porque el Pneuma del Padre sea de índole diversa del *pneuma* del Hijo, sino porque Aquel es el espíritu o substrato de origen, y Este una participación del Primero [49].

Padre e Hijo difieren asimismo en Ousía (κατὰ οὐσίαν). La ousía del Padre es *la Bondad* (τὸ αὐτοαγαθόν) [50]. La consubstancialidad del Hijo con el Padre no obsta para distinguir una substancia de otra, la imparticipada de la participada. El Hijo tiene su οὐσία participada de la del Padre, y con ella la Vida, la Bondad, la Inmortalidad, la Incorrupción, que pueden muy bien considerarse como propiedades de la esencia del Padre. Pero como en Este hay simplicidad perfecta, todas ellas hacen una οὐσία simple ; al paso que las propiedades del Hijo hacen un ser constitucionalmente múltiple.

Al recibir el Hijo su οὐσία de la del Padre, no con ella recibe todas sus propiedades. Igual que en Tertuliano [51] y en las ps. clementinas [52] la generación tiene lugar « in deminorationem »,

---

[48] Ibid. II. 300 n. 7. Cf. Origen. *in Ioh.* XIX, 2 GCS IV. 299, 15 s. : PG 14, 525 C (φύσεως ... ἡνωμένης).

[49] Que yo sepa, Orígenes nunca enseña expresamente que el substrato de Dios sea el πνεῦμα, con la claridad de Tertuliano. Pero no encuentro elemento en Dios que por lo genérico represente, aun en la teología origeniana, mejor que el πνεῦμα, el ὑποκείμενον πρῶτον de la divinidad : véanse los testimonios apud Lieske, *Logosmystik* 141-146. Cf. si lubet Kriebel, *Tertullian* 81 ss. et passim.

[50] Probablemente, con *la Bondad* van juntas en la Ousía del Padre como propiedades suyas *la Inmortalidad* (ἡ ἀθανασία) y *la Incorruptibilidad* (ἡ ἀφθαρσία) : las cuales constituyen la Divinidad (= ὁ Θεός). Cf. Lieske, *Logosmystik* 172. 190 s. Con esta ideología Orígenes daría pie a los arrianos — concretamente a Eunomio — para la teoría de la diversidad substancial del Padre « Bueno » y del Hijo : cf. omnino s. Gregor. Nis. *c. Eunom.* lib. XI PG 45, 856 ss. muy por extenso.

[51] Cf. infra p. 643 ss.

[52] Cf. *Homil.* XVI, 16, 1 ss. ed. Rehm 225, 18 ss. : « Además, es propio

no « ad aequalitatem »[52a]. En virtud de la generación aparecen en el Hijo propiedades esencialmente vinculadas a su misión personal de « intermediario », que no existían como tales en el Padre. El Hijo se presenta dotado de dos series de propiedades : unas, derivadas de la substancia paterna (la bondad, divinidad, inmortalidad, incorrupción, vida...), y por ellas se dice ἀγαθός, θεός, ἀθάνατος, ἄφθαρτος sin artículo ; otras, solo virtualmente (*tanquam in causa*) contenidas en la substancia del Padre (la Verdad, la Sabiduría, el Verbo o la Razón...), que hacen su aparición primera como tales en la substancia del Verbo (= αὐτοαλήθεια, αὐτοσοφία, αὐτόλογος), donde están como en manantial primero e imparticipado.

La primera serie de propiedades caracteriza la *ousía* del Hijo, « a imagen de la ousía paterna » : se hallan en el Hijo como en Imagen substancial del Padre, pero no le caracterizan *formalmente* κατὰ οὐσίαν.

La segunda serie caracteriza formalmente al Hijo κατ' οὐσίαν por ser todas, propiedades formales y substanciales suyas, no presentes en el Padre — en cuanto tales — ni en las demás personas, que de ellas participan (κατὰ μετουσίαν).

La consubstancialidad entre Padre e Hijo es compatible con la distinción no sólo numérica κατ' οὐσίαν, sino aun con la diversidad κατ'ἰδιότητα. Razón ,el origen del Hijo « in deminorationem ».

La misma distinción κατ'ἰδιότητα no afecta sólo a una ἰδιότης única, al estilo del ἰδίως ποιόν estoico, a manera de una propiedad única que cualifique el substrato primero en el orden subtancial. En la ἰδιότης entran una serie de propiedades substanciales, en plural. Las propiedades del Hijo difieren de las del Padre ; y su serie formando unidad de οὐσία, difiere κατ'οὐσίαν de la del Padre. En esquema :

---

del Padre no haber sido engendrado, y del Hijo haberlo sido. Ahora bien engendrado no se confunde con ingénito ni con autogénito. - Y dijo Simón : ¿Acaso no es lo mismo por la génesis ? — Replicó Pedro : El que no es en todo lo mismo que alguno tampoco puede tener todas las mismas apelaciones que él. - Y Simón : Eso es afirmar, no probar. - Y Pedro : ¿Cómo no entiendes que lo uno resulta ser autogénito o también ingénito, y lo otro por ser engendrado no puede llamarse las mismas cosas (= atributos) aun cuando el engendrado sea de la misma substancia (τῆς αὐτῆς οὐσίας) que quien le engendró ? » Cf. Iren. IV, 38, 3.

[52a] Con proceso ἀνομοειδής, como sale Minerva de Júpiter, y no con proceso ὁμοειδής, como Minerva de Minerva : según ejemplo clásico del neoplatonismo. Damascio, *Dubit. et Solut.* c. 90 ed. Ruelle I. 223, 21 ss.

A] Pater *simplex* οὐσίᾳ		ex pluribus proprietatibus fontalibus constitutus	αὐτο	— αγαθός — θεος — ζωή ὁ ἀθάνατος ὁ ἄφθαρτος	*Paternitas* = una ἰδιότης paterna
B] Filius *compositus* οὐσίᾳ	a)	ex pluribus propriet. fontalibus constitutus	αὐτο	ἀλήθεια σοφία λογος ἀπολύτρωσις	*Filiatio* = una ἰδιότης filialis
	b)	et pluribus propriet. derivatis ditatus		ἀγαθός θεός ζωή ἀθάνατος ἄφθαρτος	

Cotejando en el Hijo unas propiedades con otras, se advierte alguna diferencia : unas [= B^{a})] son personales y constituyen « primo et per se » la ἰδιότης subsistente del Hijo ; mientras otras [= B^{b})] parecen sobrevenirle por derivación de las perfecciones substanciales del Padre. Ambas series tienen a mi juicio como substrato el πνεῦμα : imparticipado en el Padre, comunicado en el Hijo : siempre, como ὑποκείμενον πρῶτον de las propiedades, cualesquiera que ellas sean.

Orígenes nunca se ha detenido a explicar por qué Padre e Hijo difieren en *ousía*, a pesar de que el Hijo proviene de la *ousía* del Padre. Ha insistido en negar que tal comunicación τῆς οὐσίας se haya de explicar como en las generaciones animales. Sus analogías tratan de resguardar la generación espiritual, substancial, única compatible con la naturaleza divina. Y juntamente presuponen diversidad de propiedades de una a otra persona divina. La consubstancialidad perfecta no entra en su horizonte.

Padre e Hijo difieren κατὰ οὐσίαν no simplemente por ser Aquel principio de Este, ni porque sus perfecciones se hallan en el Primero imparticipadas y en el Segundo no. Esto solo legitimaría una distinción a lo más numérica, mas no κατ' ἰδιότητα : distinciones ambas contradistintas por el Alejandrino. Difieren κατ' οὐσίαν porque efectivamente sus perfecciones difieren *quasi specie* (= quasi forma). Por otro lado, Orígenes las concibe como propiedades exclusivas en uno y en otro, y subsistentes: a la manera estoica, como propiedades constitutivas de la οὐσία.

* * *

Personalmente yo concibo así la ideología global de Orígenes, y gustosamente la someto al examen de los especialistas. El Alejandrino parte de un concepto estoico de las categorías, admitiendo como primera categoría, aun en Dios, el substrato (τὸ ὑποκείμενον = τὸ πνεῦμα) con tan infinitas virtualidades (aunque muy sublimadas) como el ὑποκείμενον πρῶτον del Pórtico. El πνεῦμα todavía no hace a Dios *Padre*, pero por sus necesarias propiedades divinas de Bondad, Vida, Inmortalidad... resulta actuado como un « Espíritu Bueno, Viviente, Inmortal, Divino... ». El substrato primero se convierte — a la manera estoica — en un sujeto individualmente cualificado (τὸ ἰδίως ποιόν) ; en una οὐσία individual, única. El πρῶτον ὑποκείμενον no queda limitado « circunscriptivamente » (κατα περιγραφήν), pero sí con « subsistencia » propia ; y convertido en ἰδίως ποιόν y aun πῶς ἔχον bajo el influjo de sus propiedades substanciales. Hasta ahora tenemos a Dios (τὸν Θεόν) con ousía, propiedades, e hipóstasis (mas no circunscripción) propia : según un esquema que podría presentarse así :

Πνεῦμα (= Πρῶτον Ὑποκ.) + Ἰδιότης = Οὐσία ὑφεστῶσα = Ὑπόστασις + Ἰδιότ
= Ἰδίως ποιόν
= ὁ Θεός

Segundo paso : el tránsito de ὁ Θεός a ὁ Πατήρ. Tiene lugar por sola actuación libre de algunas de sus perfecciones o propiedades substanciales. Usando de su voluntad da consistencia al Verbo nacido por espiración (κατὰ πνεῦμα) de Sí, dotándolo de cualidades substanciales características, esto es, actuando simplemente en él algunas de las virtualidades del *pneuma* que le comunica. De ahí un doble aspecto de la procesión divina : el de la paternidad en Dios, y el de la filiación en el Verbo. La paternidad pone en ejercicio en Dios algunas de sus propiedades, aparte la Voluntad : pasando a ser Dios no simplemente un individuo cualificado sino un πῶς ἔχον : con una modalidad nueva, agregada a la anterior de ἰδίως ποιόν : y fundando mediante su ejercicio la personalidad del Hijo, con su pneuma o substrato, propiedades individuantes, e hipóstasis correlativos.

El pneuma comunicado al Hijo, en cuanto tal no está determinado. Pero le individúa el Padre mediante las propiedades características (del Mediador entre Dios y los hombres) que en él hace libremente aparecer, en virtud de su voluntad y de la infinita virtualidad del substrato divino. El esquema del Verbo así nacido es paralelo al de Dios, con la única diferencia impuesta por la generación libre (*in deminorationem*) :

πνεῦμα (= πρῶτον ὑποκ.) + ἰδιότης = οὐσία ὑφεστῶσα = ὑπόστασις + ἰδιότης
= ἰδίως ποιόν
= ὁ λόγος θεός

En el Verbo todo se halla *en minúscula* respecto al Padre. A esta luz se comprende entre otras cosas que la *ousía* del Padre no dependa de su paternidad, pues coincide con la de Dios puesta en ejercicio.

En cambio la del Hijo depende de su misión soteriológica, como mediador entre Dios y los hombres. Por eso también resulta visible (= asequible), a diferencia de la paterna [52a].

Dios es substancial y absolutamente *el Bueno* ; su naturaleza, independiente de toda generación, creación, o manifestación *ad extra*, se define por *la Bondad.* Primero en El es *el Bueno*, luego el Padre. Lo primero, esencialmente ; lo segundo libremente.

El Hijo es tan en lo substancial *Verdad* (ἀλήθεια), como Imagen (εἰκών) de la ousía paterna. Su esencia está implícita en la misión que libremente le adjudicó Dios [53]. Por eso sus perfecciones substanciales y personales son juntamente relativas, ordenadas a los hombres, pues como Imagen de la ousía paterna, se debe por entero a los hombres. Tal relación *ad extra*, aunque múltiple (en cuanto Sabiduría, Logos, Verdad...), no multiplica su *ousía* esencialmente relativa, imperada por la función de Mediador o de Imagen. Como Dios determinó para su Hijo tal razón de Imagen, haciendo asequible en El su propio Pensamiento, la ousía del Hijo se halla determinada juntamente por el Pensamiento y la Voluntad divinos. Dios no la creó *ex nihilo* ; se contentó con individuar el Pensamiento propio señalándole como término de mediación, individuante, la Economía concreta llamada a aparecer en su día. En este sentido la ousía del Hijo consiste sobre todo en la Sabiduría o Especie intencional definida, con que la Voluntad de Dios individuó su propio Pensamiento genérico.

* * *

Apurando más, en el terreno de la conjetura.

La ousía del Padre difiere de la del Hijo, como la Bondad

[52a] Cf. Tert. *adv. Prax.* 14 : «sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiae summam... radium autem eius toleramus pro temperatura portionis ». Véase Evans, *Ag. Prax.* 269 ss. La idea figura en Filón (*de Somn.* I § 239). Cf. Posidonio, en Sexto Emp. *adv. Mathem.* VII, 93 : Heinemann, *Poseidonios* I. 71.

[53] Cf. Redepenning, *Origenes* II. 298 s.

divina absoluta difiere de la Sabiduría de Dios orientada a la mediación. Y así como Dios es la Bondad antes aún de ser Padre, así también el Hijo es la Sabiduría antes aún de ser Hijo : por cuanto, como tal Sabiduría, se halla ya formalmente individuada a manera de Especie divina, antes aún de ser engendrada por Dios, con substrato (ὑποκείμενον) e hipóstasis propios.

Si la ousía del Padre difiere de la del Hijo, por aquello mismo por que difiere la ousía de Dios de la del Verbo inmanente, la misma diferencia hay entre ellos en cuanto a la propiedad (κατ' ἰδιότητα). La οὐσία del Padre es la Bondad, y la del Hijo la Sabiduría (resp. el Logos, la Verdad... la Imagen). Pero hay entre la ousía y la propiedad (ἰδιότης) una distinción que conviene no perder de vistà. La οὐσία se concibe como el compuesto de la forma (natural o individuante, o simplemente cualitativa, ἰδιότης) y el ὑποκείμενον πρῶτον, que al ser actuado pasa a *Hipóstasis*. De donde οὐσία = ἰδιότης + ὑπόστασις.

La οὐσία resulta casi diversa en el Hijo que en el Padre : en el Hijo, compuesta de varias cualidades substanciales (πολυποίκιλος οὐσία) ; en el Padre, constituída (prob.) por una sola propiedad simple polivalente. En el Padre imparticipada, en el Hijo derivada.

En absoluto no repugna que Dios haya hecho aparecer en su interior las propiedades substanciales del Verbo (= Sophia) sin comunicarles substrato (ὑποκείμενον) distinto del propio. En tal caso Dios y su Sabiduría se distinguirían κατ' ἰδιότητα y aun κατ' οὐσίαν, a pesar de tener un substrato común, según el esquema siguiente :

ὁ Θεός = 'Ιδιότης }
ἡ Σοφία = ἰδιότης } + 'Υποκείμενον

Tal esquema conviene a la Sophia personal tertulianea antes de proferida por Dios. Orígenes supone siempre que la Sabiduría personal tiene su propio ὑποκείμενον, por donde la distinción entre Dios y su Sabiduría personal afecta asimismo al substrato y por ende también a la hipóstasis : su esquema es otro [54].

El lector habrá echado de ver la importancia básica de la distinción (casi *diversidad*) de οὐσία entre el Padre y el Hijo, la cual incluye las demás distinciones. Fundamentalmente imperada por la procesión *in deminorationem*, representa una doctrina parecida a la de Tertuliano, y aun de los valentinianos. Todas las cate-

---

[54] Cf. supra p. 445.

gorías del Alejandrino se hallan muy bien trabadas dentro de una ideología coherente [55].

El lector habrá además adivinado que tal esquema es fundamentalmente el mismo que explica la doctrina de la distinción personal entre Padre e Hijo, según Tertuliano [56].

---

[55] Orígenes no pudo crear « ex nihilo » su terminología. Son conceptos demasiado fundamentales y comunes a la filosofía pagana. El Alejandrino halló entre sus contemporáneos sus mejores elementos οὐσία ὑπόστασις ὑποκείμενον ἰδιότης, singularmente en la Estoa. Es obvio tratara de aplicarlos a su doctrina trinitaria, con la innovación impuesta por las nuevas doctrinas.

Con variantes más o menos sensibles, la οὐσία estoica se deja reconocer en Orígenes. Según el Pórtico era el substrato de toda entidad física, simple, pasivo y sin cualidad alguna : οὐσία = ὕλη ἄποιος, materia prima, causa de todas las cosas y de los singulares todos. Cf. Diog. Laerc. VII, 150 ; *Enn.* IV, 1 : puede verse Scipioni, *Nestorio* 98.

Por su pasividad la οὐσία no explica la multitud. Ha de coexistir con ella una fuerza que la determine y multiplique (τὸ ποιοῦν), llámese Razón, Dios, *Anima mundi* ... (cf. Seneca, *Epist.* 65, 2 ; Sexto Emp. *adv. Mathem.* IX, 11 : Scipioni o. c. 99 s. ; Mates, *Stoic Logic* 18), la cual ha de concebirse como causa eficiente. De la οὐσία y del ποιοῦν surge τὸ ποιόν, sujeto cualificado (δεύτερον ὑποκείμενον) con determinada subsistencia (lo que Orígenes denomina ὑπόστασις).

La distinción entre κοινῶς ποιός e ἰδίως ποιός determina ulteriormente al ποιόν : el κοινῶς ποιός le determina en la línea del género o especie ; el ἰδίως ποιός en la del individuo.

El esquema estoico explica algunos conceptos origenianos, mas no todos. Los estoicos distinguen entre οὐσία y οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν, como dos estadios de la misma realidad : el substrato primero (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον) y el segundo (τὸ δεύτερον ὑποκείμενον, τὸ ποιόν). El substrato permanece materialmente idéntico (= ἄποιος ὕλη) ; pero en el primer caso se concibe como substancia común, universal, inmutable, y en el segundo como substrato de un particular definido.

» Considerando l'οὐσία come elemento fisso, comune, eterno e inmutabile, escribe el P. Scipioni, il suo essere κατὰ τὴν ὑπόστασιν non aggiunge che una funzionalità al suo essere ὑποκείμενον comune : vale a dire quella di essere l' ὑποκείμενον che sosta a un quale, a un ποιόν determinato. Tale funzione diversa lascia l'οὐσία assolutamente uguale a sè stessa, dato che ogni mutazione e ogni differenziazione è dell'elemento ποιόν. L'essere in ipostasi quindi non dice per una natura l'essere individua, ma piuttosto l'essere sostrato di un ποιόν particolare, l'essere un δεύτερον ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται « [*Nestorio* 103].

La ὑπόστασις como tal no es cualidad determinante, ni su ser dice una naturaleza individual, sino una esencia determinada en la línea de naturaleza (οὐσία), sea que subsista como especie o como individuo.

Por otra parte el ποιόν se identifica materialmente con la ποιότης.

Conceptualmente ποιότης indica el elemento que caracteriza y diferencai la οὐσία; mientras ποιόν denota el concreto o οὐσία cualificada. El ποιόν puede especificarse de dos maneras, según la ποιότης determinante: la οὐσία determinada por una κοινὴ ποιότης se caracteriza en el plano de la especie, y viene a ser un κοινῶς ποιός (hombre, caballo ...); la determinada por una ἰδία ποιότης se caracteriza en el plano individual, y viene a ser ἰδίως ποιός (Sócrates, Diógenes) [Cf. Mates, *Stoic Logic* 20].

Aplicado esto a la distinción origeniana entre el Padre y el Hijo, dentro de las categorías de ὑποκείμενον οὐσία ὑπόστασις ποιότης, la noción última (ποιότης) sólo se realiza como ἰδία ποιότης, esto es, como ἰδιότης o «propiedad individuante», que caracteriza a la ὑπόστασις (= δεύτερον ὑποκείμενον) en el Padre y en el Hijo.

Para las categorías estoicas puede verse singularmente el P. Elorduy, *Sozialphilosophie* 78 ss.; et si lubet van den Bruwaene, *Cicéron* 154 ss.

[56] Cf. Stier, *Logoslehre* 52 ss. A título de erudición y complemento quisiera agregar algunas consideraciones. No siempre «natura» se confunde con «essentia» entre algunos Padres. El concepto de «natura» se funda en la voluntad de Dios. Antes del mandato divino, el agua — según s. Ambrosio — era inmóvil. A raíz del precepto de *Gen* 1, 9 adoptó su naturaleza actual: «*Vox autem Dei efficiens naturae est.* Eam vocem effectus operationis implevit. Coepit labi aqua, et in unam confluere congregationem, quae ante erat diffusa per terras, et plurimis receptaculis inhaerebat. Cursum eius ante non legi, motum eius ante non dicici, nec oculus meus vidit, nec auris audivit. Stabat aqua diversis locis, ad vocem Dei mota est. Nonne videtur quia naturam ei huiusmodi vox Dei fecit». S. Ambrosio, *Hexaemeron* III, 2, 8 s. PL 1], 159 A; CSEL 32/1 p. 63 ss. S. Ambrosio depende a no dudarlo de s. Basilio, *Hexaëmeron* PG 29, 81 C: Θεοῦ φωνὴ φύσεώς ἐστι ποιητική (cf. ibid. 84 A ss.) quien repite en varias ocasiones la misma idea: cf. *Hexaem.* V, 1 PG 29, 96 A. sobre todo cuando establece una distinción (división) radical entre la esencia y la cualidad, que le acerca a la filosofía latente en Orígenes: [*Hexaemer.* Homil. VI, 3 PG 29, 121 BC]. El substrato (οὐσία δεκτική) y la cualidad (ποιότης). diferentes por naturaleza (v. gr. en el cuerpo y su blancura), los une, según s. Basilio, en los seres compuestos, el poder del creador (τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος). Posiblemente para s. Justino, s. Ireneo y otros, el alma se concebía como un substrato indiferente a la «inmortalidad» divina (ἀθανασία). El querer omnipotente de Dios unía alma y ἀθανασία como substrato y cualidad, igual que había unido en el orden físico alma y λογικὸν.

La tradición de la voluntad o poder divinos, como elemento determinante de tal «natura» concreta, abre perspectivas hacia la teología trinitaria de Orígenes, de quien tantas veces dependen s. Basilio y s. Ambrosio.

Supuesta la distinción origeniana entre substrato y cualidad de un lado, y entre substrato y *ousía* por otro — dentro del campo trinitario, y en particular dentro mismo del Hijo — ¿no podría el Alejandrino atribuir a la Voluntad del Padre la *ousía* (= φύσις) del Hijo, por haber determinado también en El la unión entre el substrato y la cualidad?

VOLUNTARISMO ORIGENIANO

Recojamos algunos corolarios de las páginas anteriores. Sea el primero, el denominado « voluntarismo » de Orígenes [1]. El Hijo procede « tanquam a mente voluntas ». Igual que Tolomeo, Orígenes concibe un doble proceso : como Voluntad y Mente que es, el Padre deja sentir en la generación del Verbo dos actividades (mejor quizá, dos modalidades) simultáneas : en virtud de su querer nace la voluntad subsistente del Hijo ; por efecto de su Intelecto, nace la verdad del Hijo. En cuanto persona, el Hijo procede de la voluntad paterna ; en cuanto dios, de su mente.

Esto plantea un problema : la persona del Hijo ¿ debe su existencia a la libre voluntad del Padre ?

La respuesta ha de ser — al parecer — afirmativa. El Hijo, mediador personal entre Dios y los racionales, obedece en su generación a la Economía libremente adoptada por Dios para comunicarse a los hombres y deificarlos por su medio. El nacimiento del Verbo se gobierna por la voluntad divina sobre la Economía integral. Acabamos además de ver la correlación entre la voluntad por la que el Hijo es Hijo, y su ejemplar (la Voluntad Primera de Dios). No hay razón para creer que el libre ejercicio de la voluntad constitutiva del Hijo exceda en este punto a la Voluntad Primera, de que es « Imagen ».

Los textos sugieren lo mismo [2].

* * *

La ideología adopta otra forma, sin salir del propio Orígenes, a raíz de la exegesis a *Ps* 44, 1 « Eructavit cor meum verbum bonum » :

> Quizá también no en vano (empleó el Salmista el término) ἐξηρεύξατο [3]. Podían haberse empleado mil otros en lugar del ἐξηρεύξατο [v. gr.] « emitió (προέβαλεν) mi corazón un Logos bueno » « habló (ἐλάλησεν) mi corazón un Logos bueno ». Empero (usó el término ἐξηρεύξατο) probable-

[1] Cf. Benz, *M. Victorinus* 329 ss.

[2] Véanse los citados por Crouzel, *Origène* 84 s. 92 s.

[3] *Ps.* 44, 2.

> mente, porque así como el eructo es una especie de proceso manifestativo de lo que se eructa, a manera de espíritu oculto (que sale al exterior) por medio de la respiración : así también el Padre, como si no pudiera contener en su interior las enseñanzas de la Verdad (τὰ τῆς ἀληθείας θεωρήματα), las eructa y hace (= imprime) su forma (ποιεῖ τὸν τύπον αὐτῶν) en el Logos, que por lo mismo se dice Imagen del Dios invisible [4].

Por esta vez [5] el Alejandrino parece dispuesto a admitir la emisión del Logos, a la manera valentiniana, dándole verdadera consistencia [6]. Los Teoremas de la Verdad constituyen la Sabiduría personal [7], concebida como lugar geométrico de las verdades y formas creables [8]. Dios vendría a reflejarlas sacándolas de Sí, en el Verbo, como quien las substantiva con su Voluntad, dotándolas de un substrato (= el Pneuma), sacado de su propia substancia [9].

El Logos vendría según eso por una doble prolación : volitiva

[4] Orig. *in Ioh.* I, 38 Pr. 50, 2 ss. : análogos pasajes en Lieske, *Logosmystik* 192 ss. n. 41.

[5] Cf. en cambio más adelante p. 688 ; Denis, *Philosophie* 97.

[6] Cf. *Evang. Verit.* 26, 4 ss. : « quand apparut le Verbe qui est dans le coeur de ceux qui le profèrent — ce n'était pas seulement un son, mais (ἀλλά) il avait pris un corps (σῶμα) — ... »

[7] Cf. Redepenning, *Origenes* II 296 s. ; Lieske o. c. 168. 178 n. 49 y sobre todo 184 ; Völker, *Origenes* 99 ; Koch, *Pronoia* 255.

[8] También aquí se adivina la contrapartida valentiniana : el Logos « subsistente » en quien cristalizan los teoremas o atributos relativos al mundo, en forma de vocales o consonantes no vanas e inconsistentes, sino « subsistentes », a manera de *Letras* de la *Verdad.* Cf. *Evang. Verit.* 23, 8 ss. : « Car ce ne sont pas des voyelles (τόπος = τύπος) ni (οὐδέ) des consonnes, telles que (ἵνα) qui les lit pense à ce qui est vain, mais (ἀλλά) ce sont des lettres de Vérité qu'on ne prononce que si on les connaît ... » : cf. supra p. 37, 52.

[9] Análoga mentalidad se descubre en una significativa frase de los Sethianos de s. Hipólito. También allí el Hijo recibe del Padre la « impresión » de los caracteres (lo equivalente a los « teoremas » origenianos), en su persona, para luego trasladarlos a la creación sensible : cf. Hippol. *Ref* V, 17, 3 W. 114, 23 s. : ἐκτυποῦται δὲ ὁ μὲν υἱὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀρρήτως καί ἀλάλως καὶ ἀμεταστάτως. Aunque la aplicación inmediata de los Sethianos sea diversa de la origeniana, también ellos suponen la constitución personal del Hijo como « figura » del Padre, en la que Dios imprime « vi processionis » como en topos divino (τόπος θεῖος) las especies todas de los predestinados, a fin que por él aparezcan y sean iluminados en el mundo mediante la Gnosis.

y mental. La primera daría por substrato la respiración divina, substancial ; de la segunda vendría la forma de dicha respiración, haciendo de ella el Logos subsistente. Ambas prolaciones están insinuadas por Orígenes bajo el símil del eructo (ἡ ἐρυγή) el cual arrastra con el aliento la palabra mental que sale del corazón (donde reside la mente). Y por este capítulo, ambas responden también al concepto estoico de Logos, constituído por un golpe de espíritu, articulado por la mente mediante la Voz [10].

Aun así, solo la libre Voluntad de Dios determina la individuación del Verbo esencial que — impersonal e insubsistente — hubiera muy bien podido existir siempre en Dios, sin intervención alguna de su Voluntad. El Querer divino actúa sólo en la procesión del Verbo no-esencial, individuado en orden a una Economía libre.

* * *

Orígenes enseña sin titubeos la generación del Verbo. Le denomina de lleno Hijo, sin restar fuerza al término escriturario, ni a su equivalente « Unigénito ». Pero ¿ cómo explicar según él la índole *generativa* en la procesión del Verbo ?

Orígenes no explica ni puede explicar la generación por mero proceso intelectual divino. A título de simple Verbo, queda para él inexplicada su individuación y subsistencia personal. La explica en cambio por Voluntad de Dios, que en lugar de crear al Verbo « ex nihilo » le ha querido sacar de Sí, dando consistencia al Verbo no-esencial. La generación del Verbo no está vinculada al proceso divino « secundum intellectum », porque « vi talis processionis » el Verbo seguiría impersonal e insubsistente. Se halla en cambio vinculada al proceso « secundum voluntatem », por el cual Dios determina la individuación y subsistencia del Verbo, comunicándole el πνεῦμα como substrato divino.

Según eso, si a la procesión mental le falta la subsistencia para ser personal, a la procesión puramente volitiva le falta la forma o « propiedad mental » (= el Pensamiento concreto del Pa-

---

[10] Cf. Zeller, *Philosophie* III/1 p. 70 s. n. 4 ; Pohlenz, *Sprachlehre* 191 ss. ; Lieske, *Logosmystik* 112 s. ; Crouzel, *Origène* 84 s. ; Weiswurm, *Human Knowledge* 114 ss. — Ultimamente Spanneut, *Stoïcisme* 202 y n. 41 donde trascribe la definición del *Asclepius* 20 (Nock-Fest. 320, 16 ss.) : « Si enim vox hoc est, ex aere spiritu percusso sonus declarans omnem hominis voluntatem vel sensum, quem forte ex sensibus mente perceperit ... » y donde cita Hippol. *Ref.* VIII, 9, 8 ; Tert. *adv. Prax.* VII ; Novaciano, *de Trin.* 31 ; *Const. Apost.* VIII, 12, 10.

dre) para ser por sí sola verdadera generación. Los dos procesos son complementarios : el uno para explicar la índole subsistente, el otro para declarar la índole filial. El proceso volitivo sin Verbo llevaría a una espiración sin forma ; el proceso mental sin Voluntad llevaría a un Verbo impersonal (λόγος ἐνδιάθετος) : juntos llevan a individuar al Verbo, haciéndole « subsistente » en virtud de la Voluntad, e « hijo » (= subsistente en la naturaleza divina) en virtud del Pensamiento.

Tolomeo pudo recurrir al mito para justificar el que se llame Unigénito en la escritura al Nous. Por ser fruto de dos principios, uno masculino (la Voluntad = Thelema) de Dios, y otro femenino (Ennoia). Unidos ambos, a manera de virtudes complementarias de Dios, dan a luz un fruto viviente « semejante e igual » al emitente (Bythos), en virtud del proceso generativo que es juntamente volitivo (Masculino) e intelectivo (Femenino), análogo — aunque en un plano superior — al proceso normal de toda generación.

En el fondo Orígenes recurre a una solución análoga. La fórmula « tanquam voluntas a mente » subraya derechamente la limpieza de la generación del Verbo ; pero encubre en el Alejandrino interesantes relaciones cuasimatrimoniales [11] entre el Pensamiento y la Voluntad divinos, quienes se completan como principio femenino y masculino respectivamente para dar a luz al Verbo subsistente.

---

[11] Recuérdense las múltiples analogías matrimoniales en la teología mística origeniana : cf. Lieske, *Logosmystik* 61 ss. 147 ss. ; Völker, *Origenes* 113 ss.

PROCESION DEL VERBO SEGUN
Excerpta ex Theodoto 6-7

En la generación del Verbo tanto Orígenes como Tolomeo simultanean los dos procesos, que habrían de discriminarse más tarde para declarar las dos procesiones de las personas divinas : la del Verbo « secundum intellectum » y la del Espíritu Santo « secundum voluntatem » [1].

Además de constituir un elemento históricamente curioso, tal doctrina plantea un problema de gran trascendencia para la llamada « Geistchristologie ». Si por razón de la índole espiritual del substrato que pasa del Padre al Hijo cabe denominar a Este « espíritu » y aun « espíritu substancial », surge un escrúpulo : ¿ en qué difiere el Hijo del Espíritu Santo ?

La Voluntad de Dios — acabamos de señalarlo — comienza por individuar el Pensamiento divino, dándole por objeto una determinada Economía. Tal individuación mental no es todavía generativa, porque da como fruto un Verbo concreto, inmanente, sobre determinada Economía, en virtud de una cierta τροπή o definición del Pensamiento divino.

Una vez individuado el Logos e incardinado a tal Economía, Dios le da consistencia. Aquí está la procesión volitiva, que como tal convierte al Logos aún insubsistente en Hijo, comunicándole el substrato por el que se convierte en Verbo o Verdad Subsistente. El substrato fué llamado por muchos « espíritu » (πνεῦμα), como naturaleza común a las personas divinas e igualmente substancial en todas ellas [2]. Así en particular por Tertuliano [3].

Como también según los valentinianos Dios era Pneuma [4], parecería lógico que la procesión volitiva del Padre tendiera a comunicar « espíritu » al Hijo. De otro lado, si el móvil de la procesión del Verbo fué la voluntad gratuita de Dios a los hombres, para quienes constituyó por Mediador al propio Hijo, se comprende muy bien que Orígenes — y quizá como él los Valentinianos — haya denominado al Hijo « filius caritatis. Así como también

---

[1] Cf. Petau, *trinit.* VII c. 12 ss. max. 14 parr. 6 ss.

[2] Cf. Loofs, *Theophilus* 119 ss.

[3] Cf. Stier, *Logoslehre* 8 ss. ; d'Alès, *Tertullien* 61 ss.

[4] Cf. Heracleón, apud *Origen. in Ioh* XIII, 25 Pr. 248, 28 ss.

por justa correspondencia, que hiciera responsable de su generación al Amor del Padre para los hombres.

El Hijo, como tal, sería fruto del Amor paterno ; a título de Verbo, fruto simultáneo del Conocimiento paterno. Y a esta cuenta, haciendo al Padre, por razón del substrato divino, « espíritu de Amor y de Inteligencia », haríamos al Hijo fruto Común de la Espiración e Intelección del Padre.

Sin embargo los documentos valentinianos no legitiman tal manera de pensar. Aun aquí sus noticias resultan sumamente perfiladas. Baste trascribir una página, trinitariamente densa y sugestiva, sacada de los *Excerpta ex Theodoto*.

> Lo de « en el Principio estaba el Logos y el Logos estaba frente al Dios y dios era el Logos » los valentinianos lo exponen de la siguiente manera : El *Principio* es, dicen, el Unigénito, denominado asimismo *Dios* [5] ; como también en lo que sigue le da a conocer por Dios (al Principio, o Unigénito) cuando dice (Juan) : « El Unigénito Dios, el que está dentro del seno del Padre, El (nos lo) explicó » [6]. A su vez por el *Logos* que (estaba) en el Principio — esto es, en el Unigénito (o lo que es lo mismo) en el Nous y la Aletheia — entiende (Juan) el Cristo (esto es) el Logos y la Zoe. Por donde con razón [7] le llama también Dios, por estar en el Dios Nous. — — « Lo que fué hecho en El — en el Logos — era Vida — (esto es) la consorte ».
> Por lo que asimismo dice el Señor : « Yo soy la Vida ». — — Según eso, siendo el Padre (Bythos) Incognoscible, quiso darse a conocer a los Eones. Y mediante el Pensamiento de Sí propio, como quien se conoce a Sí mismo, emitió al Unigénito (a manera de) Espíritu de Conocimiento en acto de conocimiento [8]. Así fué como el que procedió de Gnosis — esto es del Pensamiento paterno — vino a

---

[5] Se ha querido ver demasiado misterio en el uso del *Monogenes* entre los valentinianos (cf. últimamente Kelly, *Creeds* 142 s.), como si éstos distinguieran radicalmente el Unigénito del Logos, o entre el Unigénito y el Salvador histórico. No los distinguieron más que Tertuliano en su equivalente binomio Sophia/Sermo (*adv. Prax.* 5 ss.). El análisis de *ET* 6 s. mostrará qué poco queda del presunto *cliché* valentiniano del Monogenes. - Cf. si lubet Koch, *Adhuc Virgo* 37 n. 1 ; Lebreton, *Trinité* I. 507 s. n. 1.

[6] *Ioh*, 1, 18.

[7] En la cláusula « y dios era el Logos ».

[8] La versión de Sagnard no me gusta demasiado : « il émit le Monogène, Pneuma de *Connaissance* au sein de la *Connaissance* » SCh. vol. 23 p. 67.

ser también Gnosis ; me refiero al Hijo, pues « por su medio se dió a conocer el Padre ». — — En cambio el Espíritu del Amor va mezclado al del Conocimiento, como el Padre al Hijo y el Pensamiento a la Aletheia, saliendo como sale de la Aletheia igual que la Gnosis (sale) del Pensamiento. — — Y de una parte el « Unigénito Hijo — que permaneció — dentro del seno del Padre » explica a los Eones el Pensamiento mediante la Gnosis [= Nous], como quien también ha sido emitido por su Seno. Y de otra parte el que se ha dejado ver aquí [9] no es llamado Unigénito, sino « como Unigénito » por el Apóstol [Juan], en la cláusula « gloria de quien es como Unigénito ». Porque siendo Jesús uno mismo (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν), en la creación viene a ser Primogénito [17], y en el Pleroma Unigénito. Empero es el mismo, siendo (no obstante) tal para cada región, cual puede ser comprendido. Y jamás se divide (separa) el que bajó del que permaneció. Lo dice el Apóstol : « Pues el que subió es el mismo que también bajó » [11].

La paráfrasis de *Ioh.* 1,1 donde puntualiza el significado de algunos términos evangélicos (*Principio*, *Logos*), en el fondo coincide con la exegesis de Tolomeo [12], y confirma el tecnicismo de algunos términos valentinianos. No es de interés aquí, sino como elemento de impostación. Abarca *ET* 6.

En segundo lugar viene el mecanismo de la procesión del Unigénito : lo más interesante. Aun aquí cabe una subdivision :

a) Hay elementos relativos a la procesión del mismo Unigénito, como Espíritu de Conocimiento (τὸ πνεῦμα τῆς γνώσεως).

b) otros que relacionan dicha procesión — al menos implícitamente — con la del Espíritu de Amor (τὸ πνεῦμα τῆς ἀγάπης).

c) otros finalmente que contraponen el Unigénito al Salvador.

En esta serie de elementos, nos importan particularmente los primeros y segundos. Comencemos por aquellos.

El Unigénito es emitido para servir a Dios a un fin determinado, el de darle a conocer a los Eones (ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι). Dios forma un matrimonio indisoluble con Enthymesis [13],

---

[9] Alude al Salvador humanado.

[10] Alusión a *Col* 1, 15 cf. *ET* 33, 1.

[11] *ET* 6, 1-7 ; cf. Beausobre, *Hist. Man.* I. 551 s. ;

[12] Iren I, 8, 5.

[13] Tolomeo hablaba de Ennoia (Iren I, 1, 1 et passim) ; cf. tamen Iren

y vive ab aeterno con ella, conociéndose a Sí propio. Pero un buen día *quiso* manifestar a otros ese Conocimiento suyo propio, a fin que fueran dichosos con su misma Beatitud. Para ello — aquí viene la diversa orquestación de nuestro anónimo — se sirvió de su propio Conocimiento (Enthymesis), y en virtud de su Voluntad emitió al Unigénito, como Espíritu de Conocimiento en acto de conocimiento (ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκώς, πνεῦμα γνώσεως οὔσης ἐν γνώσει).

El Hijo, por razón de su *probole* a partir del Pensamiento paterno — Gnosis emitente — vino a ser una Gnosis personal. La finalidad y el mecanismo de esta primera procesión están claros. El Padre, Gnosis emitente, da a luz al Hijo, Gnosis emitida, para darse a conocer — como en imagen — en el Hijo, a los demás.

Tal ideología coincide en lo esencial con la de Tolomeo. Pero conviene puntualizar. Tolomeo había escenificado el origen del Unigénito, a base de una intervención simultánea del Thelema y Ennoia divinos. El anónimo de ET supone el ejercicio del Thelema divino, aun cuando no le haga intervenir tan destacadamente. Si el Unigénito salió como « Espíritu de Conocimiento », fué porque el Padre *quiso darse a conocer* a los Eones. Ambas modalidades (volitiva e intelectiva) asoman con suficiencia en las cortas palabras ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι [14].

I, 14, 7 (Marcos) ; Epiph. *Pan.* 31, 5, 4 s. = *Sophia Jesu Christi* ed. Till 113, 17.

[14] Cf. si lubet Heracléon, apud *Origen. in Ioh* XIII, 38 Pr. 263, 14 ss. donde también se juntan Thelema y Gnosis, sobre todo en aquella frase : « Empero, decía (Heracleón), Voluntad del Padre era el que los hombres Conocieran (τὸ γνῶναι) el Padre y se salvaran ». - Véase si lubet Bultmann, apud Kittel, *Theol. Wortb.* I. 693. Tal mentalidad ha sido fuertemente subrayada por el *Evangelium Veritatis.* Son inumerables los pasajes, v. gr. ya desde el principio p. 16, 33 ss. Quizá el más interesante por conjugar los dos elementos intelectivo y volitivo resulta el siguiente p. 37, 15 ss. : « Il lui arriva donc de procéder le premier (habla de la procesión del Verbo), au moment qui a plu à la Volonté de Celui qui (l') a voulu, et (δέ) c'est dans la Volonté que le Père se repose et se complaît. Rien n'arrive sans Lui, ni (οὐδέ) rien n'arrive sans la Volonté du Père. Mais (ἀλλά) incompréhensible est Sa Volonté. Sa trace (ἴχνος) est la Volonté, et nul ne peut la connaître, ni (οὔτε) il n'est possible pour eux de l'épier afin de (ἵνα) la comprendre. Mais (ἀλλά), dans le moment où Il veut, ce qu'Il veut, c'est là — même si (κἄν) le spectacle ne leur plaît pas —, selon Dieu, la Volonté. Car (γάρ) le Père sait leur origine à eux tous, ainsi que leur fin. En effet (γάρ), quand se produira leur fin, Il ... Or (δὲ) la fin consiste à prendre connaissance de Celui qui est caché. Et (δέ) celui-ci est le Père, de qui est sorti le Commencement (et) vers qui retourneront

Adviértase además el efecto de la emisión : un Espíritu de Gnosis (πνεῦμα τῆς γνώσεως), donde se quiere destacar el doble aspecto del Unigénito (substrato y forma). El « pneuma », elemento genérico, significa muy bien lo divino, substantivo, típico de todos los hijos naturales de Dios (resp. de Sophia) [15].

Empero el « pneuma » del Unigénito se distingue de los demás « espíritus » divinos, en su cualidad primera, y es el Pensamiento del Padre emitido como *Gnosis* (= Aletheia) y nacido de la Enthymesis como su proyección substantiva. El Anónimo junta en uno las modalidades que dieron origen al Nous Unigénito, sin detenerse a analizar a qué título debía el ser *Gnosis* y *Espíritu.*

En la emisión del Unigénito « espíritu de Gnosis » hubo un proceso doble : de « espiración » y de « intelección » : espirado por la Voluntad de Dios, adquiere consistencia como « pneuma » o naturaleza divina subsistente ; « entendido » por la Mente (= Enthymesis) del Padre, cualifica el « pneuma » como forma mental (Verdad o Gnosis) para ser medio de la manifestación divina a los demás, a título de « imagen » del Pensamiento invisible del Padre.

El Anónimo da además elementos preciosos para distinguir la espiración del « Espíritu de Conocimiento » (= Unigénito) de la del « Espíritu de Amor ». Ambos son « pneuma » y subsisten [16]. Uno y otro hubieron de ser « espirados » en virtud del Querer divino ; pero mientras el « Espíritu de Conocimiento » (= Unigénito) fué emitido cuando la Voluntad de Dios dió cuerpo al Pensamiento propio sobre la Economía, por un acto simultáneo de voluntad y conocimiento, el « Espíritu de Amor » fué al parecer

---

tous ceux qui sont sortis de Lui et (δέ) qui ont été manifestés pour la gloire et la joie de son Nom ». - En idéntico sentido *Sophia Jesu Christi* ed. Till 88, 2 ss. : « Zufolge seiner Güte (— χρηστός) und seiner Liebe (ἀγάπη) wollte er durch sich selbst Früchte (καρπός) hervorbringen, damit er nicht allein seine Güte (— ἀγαθός) geniesse (ἀπολαύειν), sondern (ἀλλά) (damit) auch andere Geister (πνεῦμα) des Geschlechtes (γενεά), das nicht wankt, Leib (σῶμα) und Frucht (καρπός) hervorbringen. Herrlichkeit, Unvergänglichkeit und seine grenzenlose Gnade (χάρις), damit sein Gutes (ἀγαθόν) geoffenbart werde durch ihn, den ungezeugten Gott, den Vater aller Unvergänglichkeit und des nachher Gewordenen ». - Cf. CH I, 31 ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται. CH VII, 2 ὁραθῆναι θέλοντα. CH X, 51 θέλει γνωρίζεσθαι. Véase J. Kroll, *Lehren* 352 s. ; Reitzenstein, *Hellenistischen* 284 ss. 297 ss. ; Norden, *Agnostos Theos* 72 ss.

[15] Cf. Sagnard, *Gnose* 547 ss. véase arriba p. 112, 2 ; Schlier, *Ignatius* 132 ss.

[16] Prescindimos de si se diferencian personalmente entre sí.

emitido, cuando se consolidó el Amor que la primera emisión había provocado en el Unigénito hacia el Padre, por un acto simultáneo de voluntad y de amor.

El anónimo contrapone un Espíritu a otro, insinuando su relación mutua. El Espíritu de Conocimiento representa el Unigénito, que proviene de la Suprema Divinidad; más en particular, de la unión entre el Padre y su Enthymesis. El Espíritu de Amor no ha sido expresamente identificado por el anónimo de ET; pero según declaración formal procede de Aletheia[16a], como la Gnosis procede de Enthymesis. Como Aletheia se identifica *realiter* con el Nous (= Unigénito), hay entre el Espíritu de Amor y el Unigénito la misma relación de dependencia que entre el propio Unigénito (= Gnosis) y el Pensamiento del Padre: el Espíritu de Amor proviene del Unigénito, como Este del Padre.

Por otro lado, al denominarle « Espíritu de Amor » en contraste con el « Espíritu de Conocimiento » da a entender con sobrada claridad, que no se pueden confundir formalmente los dos procesos; si el uno proviene, como « Espíritu de Conocimiento », del Conocimiento o Enthymesis del Padre, el otro, como « Espíritu de Amor », ha de provenir del Amor de quien le emite o espira.

Ello basta a uno medianamente versado en los escritos gnósticos, para reconstruir — con ayuda de paralelismos tan significativos como Tolomeo, Orígenes, Tertuliano — el mecanismo de la procesión del « Espíritu de Amor ».

Como en la primera emisión, también aquí — mientras no lo fuercen otras noticias claras — ha de intervenir *en orden a la emisión* un elemento volitivo. No puede ser la Voluntad del Padre, pues ésta se refleja adecuadamente en el Unigénito, autor inmediato de la espiración amorosa. Ha de ser la voluntad del Unigénito, imagen de la Voluntad Invisible del Padre. Ahora bien, el Unigénito, como Gnosis del Padre, y medio único y aun personal para la manifestación del Padre Invisible, no puede emitir a su vez el Conocimiento suyo personal. Solo le queda emitir, dándole cuerpo, al Amor que su propia emisión *a Patre* ha provocado en El. Y así, obedeciendo a la Economía general de Dios, por El conocida,

---

[16a] Cf. Iren I, 11, 1: « Et Spiritum autem Sanctum a Veritate dicit emissum in examinationem et fructificationem Aeonum ». Aun dando por segura esta lectura (*a Veritate*), como personalmente estimo, el paralelo con ET 7 no es del todo exacto; pero sí suficiente, habida cuenta que en ambos lugares el Espíritu Santo, como Esposa del Cristo (Salvador) Superior, constituye una réplica del Salvador Intra o Extra-pleromático. Véase también *EV* p. 26, 26 ss. Y *Vig. Chr.* 8 (1954) 30 s.

el Unigénito *quiere* dar a conocer a los demás su propio amor al Padre, sin duda para asociarles a su amor para con El; a este fin, en virtud de su Voluntad, « espira » su propio Amor al Padre, y le da subsistencia en el *Verbo-Vida*, que en cuanto Verbo (esta vez prolaticio, externo al seno paterno) es imagen del Nous (Unigénito) y en cuanto Vida imagen del Amor del Nous al Padre.

Así se explica que la Vida (ἡ Ζωή) se identifique frecuentemente entre los valentinianos con el Espíritu Santo. Porque es aquello que proviene « vi secundae processionis » (=« vi processionis per amorem »), y el Amor cristaliza en el Espíritu Santo, principio femenino del par Logos-Zoe, o de su doble *Christus-Spiritus Sanctus.*

Solo por este medio se declara también el mecanismo de la espiración Amorosa del Unigénito, con perfecta coherencia y armonía, sin contradecir uno sólo de los documentos valentinianos sobre las emisiones divinas.

Que el anónimo vea en el « Espíritu de Amor » un fruto emitido por el Nous (Unigénito) es evidente. Ahora bien las emisiones del Nous que conocemos entre valentinianos son dos : la del par *Logos-Zoe*, mencionado expresamente por nuestro anónimo, líneas antes [17] ; y la del par *Cristo-Espíritu Santo*, que o es un doble del primero — como se ve aun en las páginas mismas de Tolomeo donde figura su emisión contradistinta al parecer de la de Logos-Zoe [18] — o se confunde *simpliciter*, como aquí, con el par anterior.

En definitiva, el Unigénito procede del Padre, como « Espíritu de Conocimiento » ; el Verbo (= Cristo Superior) procede del Unigénito como « Espíritu de Amor ». En ambas procesiones interviene igualmente un elemento volitivo : en la primera la Voluntad del Padre, en la segunda la del Hijo Unigénito : y con la misma finalidad, de « espirar» o dar consistencia al Conocimiento o al Amor respectivos, y por su medio atraer a los hombres a Conocer y Amar a Dios.

La primera emisión procede por « espiración » del Pensamiento (Ennoia = Enthymesis) del Padre, Verbo mental individuado previamente en la *Mens* paterna y emitido después por la Voluntad de Dios. La segunda emisión procede por « espiración » del Amor (Agape) del Unigénito al Padre, a base del « pneuma » emitido por la voluntad del Nous. En ninguna de las dos emisiones resulta el « pneuma » como tal cualificado, ni significa precisamente

[17] Cf. *ET* 6.
[18] Cf. Iren. I, 2, 5.

el espíritu de amor: denota solo el « substrato divino, substancial » que en un caso da consistencia al Pensamiento, en otro al Amor; y cuyo origen está determinado por la voluntad, no en cuanto *Ama* cualificadamente sino en cuanto *quiere* dar cuerpo o al Conocimiento de Dios, o al Amor del Unigénito.

Por eso mismo la espiración *Amorosa* de donde nace el *Logos = Cristo*, el Cristo preexistente salido ya del seno paterno, difiere específicamente de la espiración *Intelectiva* de donde nació (o fué concebido) el Nous = Unigénito. No a título de « espiración », por solo actuación volitiva del Padre o del Unigénito, sino porque en un caso la actuación volitiva se emplea en dar consistencia al *Conocimiento* del Padre sobre sí, y en el otro al *Amor* del Unigénito al Padre.

A esta luz entenderemos nuevos perfiles en la doctrina de Orígenes sobre la procesión « tanquam a mente voluntas ». El esquema mental origeniano refleja el mismo básico de Tolomeo y del Anónimo de *Excerpta ex Theodoto* 6-7. Todos tres hacen intervenir la voluntad en el origen del Unigénito, por un proceso que cabe denominar « espiración », a juzgar por el « pneuma » que interviene en él. Y sin embargo, Orígenes puede también justamente distinguir *specie* o *quasi specie* la procesión del Hijo de la del Espíritu Santo. No porque el elemento volitivo esté ausente en la primera, sino porque — supuesta la presencia en ambas de dicho elemento — en la emisión del Hijo se emplea dando consistencia y personalidad, exclusivamente, a un elemento intelectivo — el Pensamiento derivado del Padre —, y en la emisión del Espíritu Santo se emplea en dársela exclusivamente a un elemento afectivo, el Amor del Unigénito al Padre.

La mayor diferencia — única grande y capitalísima — en la teoría origeniana, respecto a Tolomeo y ET, está en que mientras para los valentinianos el « Espíritu de Amor » se identifica con el *Verbo = Cristo*, salido del Unigénito a crear el mundo y por su medio atraerle al Amor y Conocimiento del Padre: para Orígenes el « Espíritu de Amor » por excelencia, es el Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, no el Verbo « Filius Caritatis ».

Orígenes sin embargo no teoriza sobre la procesión del Espíritu Santo. Quizá por no confundirlo fácilmente como los valentinianos con el Cristo Creador.

Tendría sumo interés e indudable trascendencia llevar el análisis de ambas procesiones *a Patre ad Unigenitum* (secundum intellectum), *ab Unigenito ad Verbum = Christum* (secundum amorem) a la teología tertulianea del *adv. Praxean*, relacionando la

primera con la aparición de *Sophia* en el seno de Dios, y la segunda con la del *Sermo prolatus*, dispuesto a la creación. Apurando el análisis no sólo hasta los distintos actos volitivo e intelectual, que determinaron la concepción de *Sophia* personal, en el seno de Dios, y a los (volitivo y afectivo ?) que provocaron la « nativitas perfecta » del Verbo ; sino hasta los elementos constitutivos de la personalidad de *Sophia* y del *Sermo prolatus*. Uno y otro eran personalmente distintos, seún Tertuliano, del Padre, mas no entre sí. El mismo fenómeno que ocurre entre el Unigénito y el Logos valentinianos, personalmente indistintos entre sí a pesar de mediar entre ellos una emisión, y no obstante distinguirse el Unigénito personalmente del Padre. La emisión que según Tertuliano parece al pronto explicar la trinidad de personas, no es en sí título suficiente a legitimarla, pues entre Sophia y Sermo no hay — a pesar de la probole — distinción personal. En esto Tertuliano asimila una doctrina — y no sólo una terminología, como cree él — netamente valentiniana [19].

Análoga comparación habría de hacerse con s. Ireneo. Los elementos recogidos por Benz, a propósito de su metafísica de la voluntad son muy cortos [20], pero significativos [21], y quizás a la luz de la problemática origeniana se prestarían a un estudio más profundo.

---

[19] Cf. si lubet Stier, *Logoslehre* 84 ss. 99 ss.
[20] Cf. *M. Victorinus* 327 ss.
[21] Indirectamente algo ayudarían las páginas consagradas arriba (p. 114 ss.) al Santo.

ALGUNAS COORDENADAS HISTORICAS

Quien haya leído las páginas anteriores nos acusará de haber discriminado lo que ni en Tolomeo ni en Orígenes cabía discernir : la voluntad, del conocimiento. Una de las notas de la filosofía plotiniana era la identidad de voluntad y conocimiento. ¿ No podía ocurrir lo mismo en Orígenes ? ¿ No podía la fórmula « tanquam a mente voluntas » equivaler a esta otra « tanquam a mente verbum » « tanquam a voluntate voluntas » ? El fenómeno se daba en *Enn.* VI. 8. 6. 36 de donde — según cree el P. Henry [1] — tomó gran parte de su inspiración Mario Victorino. Allí aplica Plotino la βούλησις a Dios, identificándola explícitamente con la νόησις. ¿ Sería extraño que Orígenes — un probable condiscípulo de Plotino, en las aulas de Amonio Saccas [2] — mantuviera la misma identidad entre el conocimiento y la voluntad ? [2a]

A esto hay fácil respuesta. Precisamente gran parte de las páginas anteriores ha tratado de esclarecer las infinitas interferencias entre lo volitivo e intelectivo, en la procesión divina, según Orígenes. No es que el Alejandrino confunda conceptos. Lo subrayamos en alguna ocasión [3]. El problema de la libertad, tan capital en su teología, le había obligado a perfilar en lo psicológico. Y dentro de ese campo, en el problema de las partes o facultades anímicas [4]. Algo hubo de influir en él el platonismo medio [5] y la mentalidad filosófica del Helenismo en torno al Logos. Pero la exegesis escrituria le obligó a armonizarla con el elemento volitivo.

---

[1] *The Adversus Arium*, JTS new series I (1950) 47, 6.

[2] Según la tesis de R. Cadiou, *Jeunesse* 184 ss. 204 ss. ; Crouzel, *Origène et Plotin* ... Bull. d. Littér. Eccl. 57 (1956) 193-214.

[2a] Les Grecs — escribe Spanneut (*Stoïcisme* 204), inspirándose en Pohlenz (*Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947 p. 9 ; *Stoa* I. 124 s.) - tout en affirmant hautement la liberté humaine, n'ont jamais reconnu chez l'homme une faculté volitive spéciale. La volonté n'était pour eux qu'une face de la connaissance.

[3] Cf. *Est. Valent.* II. 331 n. 42.

[4] Sabemos que el tratado *de Anima* le había merecido particular consideración, y a él pensaba dedicar largos ocios : cf. Estudios Eclesiásticos 31 (1957) 75 ss.

[5] Cf. Koch, *Pronoia* 243 ss.

La problemática sobre la procesión del Logos seguía ya en aquel tiempo cauces bien determinados. Prefijados quizá primeramente por gnósticos heterodoxos, conocidos de él de manera suficiente, y sensibles en figuras tan representativas como s. Justino y s. Hipólito. En el punto particular sobre los estadios en la procesión del Verbo, la actitud valentiniana obró decididamente, como elemento catalizador, o de reacción, imponiendo un esquema definido, y forzando con premisas al parecer inocentes, una actitud peligrosa y comprometida. Hemos analizado con detenimiento el mecanismo de las actividades mentales, indicado por s. Ireneo, desde la *Ennoia* hasta el Verbo prolaticio. La inserción de la βουλή o βούλησις se nos presentaba allí [6] impuesta por el tránsito de la Idea téorica a la práctica. Sin solución de continuidad entraba lo volitivo y libre como elemento esencial de la Idea práctica, llamada luego a cristalizar en el Verbo. Dentro de tal mecanismo resulta ilícito separar « realiter » lo intelectivo de lo volitivo, aunque la distinción « formal » se denuncie con claridad.

Si Orígenes no supo defenderse de tales categorías — se hallaban demasiado bien con el ambiente — tampoco se creyó obligado a revolucionarlas, ni sospechó nunca de los errores a que podrían llevar. En la procesión « tanquam a mente voluntas » el Alejandrino reflejó una mentalidad hecha, en la que la distinción entre lo Intelectivo y lo Volitivo se dejaba sentir con una orquestación tradicional y obvia, mediante la inserción del Verbo (= veritas, sapientia, mens...) y de la Voluntad (= amor, spiritus), en un sistema bíblico y filosófico a partes iguales [7].

---

[6] Cf. supra p. 372.

[7] Clemente Al. llama al Salvador « Voluntad (βούλημα) buena del Padre Bueno, auténtica sabiduría, santificación de gnosis » : *Paed.* III, 98, 1 (I. 289, 28 s.). Y en otra ocasión recalcando la espléndida manifestación de la Providencia, que hace inútil y aun temeraria su demostración : « El que nos dió el ser y vivir, nos comunicó asimismo la razón deseando que viviéramos racional y santamente. Porque el Logos del Padre de todas las cosas no es éste logos (= palabra) prolaticio, sino Sabiduría y Bondad (χρηστότης) manifestísima de Dios, y Virtud omnipotente (παγκρατής) y verdaderamente divina — ni siquiera inaccesible al conocimiento de quienes no le confiesan —, Querer Omnipotente (θέλημα παντοκρατορικόν) » [*Strom* V, 6, 3 (II. 329, 18 ss.) cf. ibid. V, 54, 4]. Tales pasajes son insuficientes a probar que el Hijo sea hipostáticamente efecto de la Voluntad del Padre ; pero sugieren la compatibilidad de tal doctrina con la ideología ordinariamente vinculada al término Logos. Clemente corrige *expressis verbis* que el Verbo de Dios sea prolaticio como el humano. En su lugar le explica

Merecen atenuarse unas palabras de Pohlenz, a propósito del maestro de Orígenes : « Mientras los griegos de los tiempos antiguos conocen la Voluntad tan sólo como el impulso que se dirige hacia un objeto más o menos claramente conocido, el cristiano Clemente, igual que el romano o también el alemán, tiene el sentimiento de que en el alma el Querer constituye junto al pensar y conocer una función autónoma, que como tal despierta el impulso del hombre y le presta una fuerza duradera, aun cuando en un caso particular vaya siempre en concreto a un determinado fin » [8].

Tales consideraciones no fuerzan por sí solas el asentimiento. Pero hay un medio para confrontarlas, desde puntos de vista nada sospechosos. La distinción entre lo intelectivo y volitivo — precisamente por la symbiosis a que entonces se prestaban — había de desempeñar un gran papel dentro del campo heterodoxo, en el voluntarismo arriano; dentro del mundo eclesiástico, en la doctrina trinitaria de s. Hipólito, y fuera del horizonte cristiano, en la doctrina hermética de la actividad divina. Por su extraña personalidad literaria, eclesiástica y neoplatónica, merece singular relieve la doctrina de Mario Victorino. Tan extrañas coordenadas históricas, convergentes en el punto álgido de la procesión « tanquam a mente voluntas », son de un valor inapreciable. Ninguna mejor confirmación de nuestra exegesis Origeniana.

---

como Sabiduría, Bondad, Virtud y Querer divinos. También el Maestro de Orígenes conoce la psicología lo bastante para distinguir el mecanismo que va de la teoría a la práctica. « La Gnosis — escribe — es una propiedad (ἰδίωμα) del alma racional que se ejercita con intento de inscribirse en la immortalidad mediante el Conocimiento (cf. si lubet Völker, *Clemens* 433 n. 4). Porque el alma tiene dos potencias, gnosis e impulso. El impulso (ἡ ὁρμή) viene a ser un movimiento consiguiente a una aprobación (συγκατάθεσις). Pues quien ha tomado impulso para obrar algo, primero conoce lo que ha de obrar, y luego se lanza (a ponerlo por obra). Examinemos aún esto. El aprender es en efecto anterior al obrar — naturalmente quien hace esto que desea hacer, primero precisa que lo aprenda —. La gnosis viene del aprender, así como el obrar viene del impulso. A la ciencia sigue según eso el impulso y después del impulso la práctica. La gnosis sería por tanto el principio que da forma a toda praxis racional ; de donde con razón la propiedad (ἰδιότης) del alma racional vendría a caracterizarse por sola esta (= la gnosis). En realidad el impulso equivale a una gnosis que se mueve frente a las cosas. Y eso mismo (es ya) gnosis, una visión del alma sobre los seres, uno o varios, que cuando llega a la perfección los abarca todos » *Strom* VI, 68, 3 ss. St. II. 466, 11 ss. : cf. Völker, *Clemens* 304.

[8] Pohlenz, *Klemens* 149 : cf. NGA 1941, 241.

ARRIANOS

S. Atanasio describe muy bien la actitud adoptada por los Arrianos ante la doctrina de la βούλησις καὶ θέλησις en el origen del Verbo por el Padre. Como si en efecto se hallaran dispuestos a admitir los demás argumentos en favor de la igualdad substancial entre el Padre y el Hijo.

> Sea (todo) ello — dicen — como lo interpretáis vosotros (los católicos), y venced (si os place) con los raciocinios y las demostraciones. Empero se ha de confesar que el Hijo fué hecho por el Padre con Deliberación y Voluntad (βουλήσει καὶ θελήσει) [1].

El santo denuncia que por este medio, pretextando la Deliberación y el Querer de Dios (προβαλλόμενοι τὸ βούλημα καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ), engañaban a muchos, por el significado torcido que daban a tales expresiones. En sí podían ellas tenerlo aceptable. s. Atanasio mismo alude a algún ortodoxo que las empleó con ingenuidad, corrigiendo con su mente ortodoxa la simplicidad de las palabras. W. Bright en su edición del *C. Arianos* [2] recoge en margen un pasaje de s. Ignacio Antioqueno :

> (Creyendo) en nuestro Señor, que es en verdad de la raza de David según la carne [3], hijo de Dios según Voluntad y Virtud de Dios (κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ), hecho verdaderamente [4] de virgen [5].

Es posible que s. Atanasio aluda a s. Ignacio. Yo creo que pudo igualmente aludir a muchos otros v. gr. a s. Justino *Dial.* 61 y 128. Schlier ha notado ya [6] la plurivalencia de términos como γνώμη τοῦ πατρός que entrañan el doble significado de *consilium et mens* (resp. βουλή/νοῦς . διάνοια/λόγος). Análogo fenómeno se advierte

---

[1] Athan. *C. Arian.* III, 59 PG 26, 445 C.
[2] St. Athanasius, *Ag. The Arians* 212.
[3] *Rom* 1, 3 cf. Ign. *Eph* 20, 3.
[4] Cf. *Gal.* 4, 4.
[5] *Smyrn.* I, 1.
[6] *Ignatius* 40 s.

en los términos βουλή y βούλησις, sobre todo en contraste con θέλησις. Tal polivalencia los hacía peligrosos, pero en la pluma de escritores prenicenos no entrañaban malicia alguna.

Las intenciones de los arrianos se delataban más o menos pronto :

> Porque quien dice « el Hijo fué hecho por Designio libre (βουλήσει γέγονεν ὁ υἱός) » significa lo mismo que si dijera « hubo un tiempo cuando no era » y « el Hijo fué hecho de la nada » y es creatura. Pero como tienen vergüenza ya de decir esto, han intentado repetir dolosamente lo mismo, sacando a colación (la) βούλησις, como chipirones que echan tinta para envolver (= oscurecer) en ella a los sencillos, sin olvidar ellos su propia herejía [7].

S. Atanasio parece dispuesto a aceptar el término pretextado ahora por los arrianos, con tal que demuestren su existencia en la Escritura. Pero no halla entre ellos justificación escrituraria en favor de la βούλησις (resp. θέλησις). Sólo halla textos como los siguientes : « Hic est Filius meus dilectus (ὁ ἀγαπητός) » [8], « Eructavit cor meum Verbum bonum » [9], « In Principio erat Verbum » [10], « Apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen » [11], « Qui cum sit splendor gloriae » [11a], « Qui est imago Dei invisibilis » [12].

Tales testimonios demuestran que el Hijo tiene índole de Verbo. Ninguno pueba que haya sido hecho en virtud de un Designio libre (ἐκ βουλήσεως), ni siquiera simplemente *hecho* (πεποιῆσθαι).

> Empero ellos (los arrianos) ¿ dónde hallaron (la) βούλησις o θέλησις antecedente al Logos de Dios, si no es

---

[7] Ibid. 448 AB.

[8] *Mt* 3, 17. Como este lugar podían los arrianos haber empleado infinidad de otros, bajo las dos formas de ἀγαπητός y de ἠγαπημένος en el Antiguo y Nuevo Testamento. El uso frecuente que de ambas hicieron los primeros escritores cristianos, convirtiendo el término en título mesiánico, les autorizaba a ello. Véanse todos los testimonios brevemente estudiados por J. Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 229 ss. en una nota riquísima, a raíz de *Eph* 1, 6 que el propio Robinson relaciona (ibid. 144 nota) con *Col* 1, 13.

[9] *Ps* 44 (45), 2.

[10] *Ioh* 1, 1.

[11] *Ps* 35, 10.

[11a] *Hebr* 1, 3.

[12] *Col* 1, 13 : cf. *C. Arianos* III, 59 in fine PG 26, 448 BC.

— dejando a un lado las Escrituras — en la mente impía de Valentín, que (tan bien) disimulan ? [13]

Con tales premisas introduce s. Atanasio la doctrina valentiniana en la controversia, como si los arrianos sólo pudieran autorizar su mentalidad con elementos francamente heterodoxos no escriturarios, ni eclesiásticos [14].

San Atanasio calla — sin duda por ignorancia — un texto favorable a la procesión *ex Voluntate*, y que hace *pendant* con el primero, por él alegado. Me refiero a *Col* 1,13 : « et transtulit in regnum *filii dilectionis suae* » (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ). Ya Orígenes había visto en él un elemento característico, muy aprovechable [15] para subrayar la filiación del Verbo *ex voluntate*

---

[13] *C. Arianos* III, 60 PG 26, 448 C.

[14] Séame permitido trascribir una página de Nötscher, *Qumran = texte* 40 s. a propósito de algunas expresiones significativas de la sedicente gnosis judía precristiana :

Von « der Weisheit des (göttlichen) Wissens » .... stammt die Schöpfung mitsamt der Zeit- und Naturordnung (1QH I 7. 14. 19), aber dass das Schöpfungswerk geradezu als Erkenntnisakt Gottes bezeichnet werde, wie Schubert zu 1 QS XI 11 bemerkt [ThLZ 78 (1953) 502], scheint trotz seines Hinweises auf Spr 8, 22 f und trotz der Berufung auf Thomas von Aquin ... höchst unwahrscheinlich. « Der Gott der/Erkenntnisse » hat nur für alle Dinge, bevor sie entstanden, « ihren gesamten Plan aufgestellt » (1QS III 15), und wenn sie ins Dasein getreten sind und existieren, müssen sie ihre Aufgabe « gemäss seinem herrlichen Plan » erfüllen (III 16), ohne dass daran etwas zu ändern ist. In dem göttlichen « Plan » .... liegt natürlich « alles Wissen » beschlossen (1QH 11 7 f), und insofern könnte man mit Schubert (S. 503) sagen, dass sich die Weisheit Gottes in seinem Schöpfung selbst ein Erkenntnisakt sei ; das Werk oder die Tat selbst ist Willensakt und Machtäusserung. Dem Satz : « Alles geschieht (geschehen oder : entstanden ist), geschieht (ist geschehen oder : entstanden) durch deinen Willen » (XI 18 dazu XI 17 : « Ohne deinen Willen geschieht nichts ».). Es handelt sich hier um hymnische Phraseologie : Gott betätigt seine Allmacht und seine Allwirksamkeit nach einem weisen Plan, der dem Werk vorausgeht und in ihm in die Erscheinung tritt. So bekundet Gott auch seine Allweisheit oder Allwissenheit und teilt davon dem Menschen sozusagen auch etwas mit, so dass im gleichen Zusammenhang gesagt werden kann : « Du lehrest alles Wissen » (oder alle Erkenntnis) .... (1QS XI 17 f; vgl. 1QH 12, 33, 1Q nr 70 bis 3 II 7, ferner Hos 10, 12).

[15] *de Princ.* IV, 4, 1 (V. 349, 7 ss.) : « sed absciso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo deo verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat e mente. Nec absurdum

(« filius caritatis » = filius voluntatis). Dígase lo propio de *Sap* 7,26 « et imago bonitatis illius », testimonio utilizado por Orígenes en sentido análogo [16], y en alguna ocasión relacionado de manera muy significativa con el anterior y con el texto clásico de *Mc* 10,18 [17].

Tal ocurre en *C. Cels.* V, 11 :

> ¿ Por qué me llamas bueno ? Nadie es bueno, sino uno solo, Dios el Padre [18]. Si el Hijo del amor (τῆς ἀγάπης) [19] del Padre decía esto con razón, en cuanto Imagen de la Bondad de Dios [20] ¿ no sería más razonable que el Sol diga a sus adoradores : ¿ Por qué me adoras ? Adorarás al Señor tu Dios... [21]

Por analogía con Orígenes pudieron muy bien los arrianos justificar la filiación « ex voluntate » mediante una serie de textos, alusivos a la Bondad o Amor de Dios, o también a la Elección o Predilección relativa a Cristo ; especialmente si el Amor de predilección apareciera alguna vez como determinante de la Filiación [22]. Si el Verbo aparece como Hijo de Amor del Padre e Imagen de su Bondad o también objeto de predilección singular... era obvio poner en la Voluntad amorosa (resp. Elección) del Padre el origen de su procesión ; y no en su Inteligencia escueta y necesaria.

---

videbitur, cum dicatur *filius caritatis*, si hoc modo etiam voluntatis putetur » : cf. supra p. 428 s. n. 45 ; Lieske, *Logosmystik* 142, 52. 172, 30. 55 ss.

[16] Cf. *de Princ.* I, 2, 13 (V. 46, 11 ss.) ; *in Ioh* VI, 47 (IV. 165, 33 ss.). Otros testimonios apud Crouzel 95 ss.

[17] = *Lc* 18, 19 ; *Mt* 19, 17.

[18] Para esta lectura cf. Resch, *Paralleltexte* TU X/3 p. 495 ss. Para Orígenes cf. Jay, *Prayer* 130 n. 1.

[19] Cf. *Col* 1, 13.

[20] Cf. *Sap* 7, 26.

[21] Cf. si lubet, Crouzel, *Origène* 97 nota ; Maran, *divinit. Cti.* IV c. 16 § 1 PG 17, 760 C ss. ; Huet, *Origen.* II c. II quaest. II § 15.

[22] En tal catálogo habría que mencionar *Mt* 3, 17 y paralelos, sobre todo según la lectura « Este es mi Hijo muy amado, a quien engendré (ὃν ἐγέννησα) y en quien me deleito » : en la forma recogida por ps. Cesáreo (*Dial. I. interr.* 38 PG 38, 904), y silenciada tanto por Resch (*Paralleltexte zu Lc* 20 ss.) como por Usener (*Weihnachtsfest* 40 ss.) - Entrarían asimismo *Is* 42, 1 ; *Cant* 5, 10 ; 2 *Thes* 2, 16 ; *Col* 1, 13 ; *Sap* 7, 26 ; *Mt* 19, 17 y paralelos. De los cuales consta ciertamente que los Arrianos hicieron largo uso para subrayar la filiación gratuita de Cristo: cf. ps. Cesáreo, *Dial. I. interr.* 38 s. Otro tanto se diga de *Is.* 62, 4 y 1 *Thes.* 5, 18 ex ps. Vigilio, *Cont. Varimadum* I c. 7 PL 62, 360 A. En general para los textos escriturarios favorables a los arrianos cf. Hefele, *Hist. Conc.* I/1 p. 366 nota.

Como quiera, al no hallar s. Atanasio una formulación escrituraria del proceso « ex voluntate » o una justificante exegética de los términos βούλησις καὶ θέλησις razón tenía para irlos a buscar en la escuela de Valentín ; particularmente en Tolomeo [23] o en sus discípulos.

Ningunos otros habían empleado tan abiertamente el binomio Boulesis/Thelesis (resp. Boulema/Thelema) o su equivalente Ennoia/Thelesis (resp. Ennoia/Thelema) para explicar el origen del Hijo Unigénito. S. Atanasio le denuncia con fina perspicacia [24], penetrando muy bien sus consecuencias.

Los arrianos — enseña el Santo — se inspiran en Tolomeo al decir que el Thelema y la Boulesis precedieron en Dios al Verbo. Lejos de nacer Este por necesidad natural, viene como las creaturas por Designio y Voluntad divinos.

Así lo confirman unas palabras de Asterio, que compendian en un sofisma la actitud arriana. El Querer y el No-querer — dice el Sofista — no pueden convenir al mismo Dios. Admitido el Querer para lo creado, ha de admitirse asimimo el Querer para su Primer Fruto. Luego Dios usó libremente de su Querer para dar origen al Verbo [25].

S. Atanasio se emplea en echar abajo el sofisma arriano, insistiendo en que Dios engendró al Verbo naturalmente (φύσει) [26] sacándolo de Sí (ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται), y sin deliberación previa. Son largas, preciosas páginas, que no interesa trascribir aquí por entero [27].

Pero conviene perfilar el contraste entre la ideología que inspira a s. Atanasio y la primigenia de Tolomeo y sus discípulos. Sólo así apuraremos el significado auténtico valentiniano, y las respuestas lógicas que estos últimos — no precisamente los arrianos que les deformaron — darían a las dificultades del Santo contra el origen del Verbo *ex voluntate.*

Invito al lector a que a través de las líneas de s. Atanasio se sitúe ante la controversia entre la mentalidad nicena de la procesión del Verbo, y la valentiniana. Dando por supuesto que los arrianos deformaron la mentalidad de Tolomeo :

---

[23] Cf. tamen Iren 1, 14, 7 initio (Marcos).

[24] Cf. *C. Arian.* III, 60 ss. PG 26, 448 C ss. Véase más tarde p. 679 ss.

[25] *C. Arian.* III, 60 PG 26, 449 BC = Bardy, *Lucien* 346 s.

[26] Esto es, por necesidad natural.

[27] Cf. PG 26, 452 ss. El argumento se halla indicado ya en *C. Arian.* II, 2. Véase Dídimo, *trinit.* I, 9.

> Que nos digan nuevamente (y respondan) a esto. El Padre mismo ¿ es Padre por haber primero deliberado (y) después querido, o (más bien lo es) antes aún de haber deliberado ?... Si dijeren, después de haber deliberado sobre la Boulesis [28], que también El (= el Padre) lo es en virtud de la Deliberación (ἐκ βουλήσεως), entonces ¿ qué era antes de haber deliberado ? ¿ O qué más tuvo — como decís vosotros — después de haber deliberado ? [29]

S. Atanasio subraya a continuación lo absurdo de la pregunta, respecto al Padre. Y arguye *a pari* sobre el Hijo. Si el Padre no comenzó a serlo a raíz de la Deliberación, tampoco el Hijo.

Tolomeo sin embargo tendría fácil respuesta a preguntas solo absurdas en la mentalidad del Santo. S. Atanasio había enseñado en el mismo libro III *C. Arianos* c. 6 [30] que si puede un Artífice (resp. Demiurgo) existir antes de su obra (resp. de la creación), el Padre no puede existir antes del Hijo. A un valentiniano le bastaba urgir esto último. ¿ Por qué no puede Dios ser Dios antes que Padre, como puede serlo el hombre ?

Continúa S. Atanasio :

> ¿ Cómo no va a ser absurdo pensar esto mismo del Verbo de Dios, y alegarnos la Boulesis y Thelesis ? Basta en efecto tener oídos para entender al Verbo y saber que el Dios, que no existe en virtud de Boulesis [= Deliberación previa] tampoco tiene su propio Verbo por deliberación sino por naturaleza. ¿ No excede por ventura toda insania, el pensar que Dios mismo delibere y considere y elija y se anime a quererse a Sí propio, para no ser irracional (ἄλογος) e insipiente (ἄσοφος), y tener Razón y Sabiduría [31] ? Sobre sí propio reflexiona, al parecer, quien delibera sobre lo peculiar a su propia substancia... Siendo en efecto Verbo propio del Padre, no consiente que (el Padre) discurra antes de El (= del Verbo) una cierta *Boulesis*, siendo como es *Boule* viviente del Padre, y Virtud y Demiurgo de cuanto agrada al Padre... [32]

---

[28] Juego de palabras, irónico : ἅπαξ βουλευσάμενοι περὶ βουλήσεως.

[29] Orat. III c. Arian. 63 : PG 26, 456 AB.

[30] PG 26, 333 A.

[31] ἀλλὰ Λόγον καὶ Σοφίαν ἔχῃ. El juego de palabras es manifiesto. Convendría sin embargo notar que Arrio le había anticipadamente prevenido, con su distinción de Sophias : cf. Athanas. *C. Arian.* I, 5 PG 26, 21 B y los otros testimonios recogidos por Bardy, *Lucien* 263.

El Santo discurre siempre en la hipótesis de que el Verbo, mencionado por los de Tolomeo [33], es el Logos esencial. Los valentinianos sin embargo hablaron del Nous (resp. Logos) gratuita y libremente concebido. El Nous (resp. Logos) de Tolomeo tiene por objeto a Dios, en cuanto Imagen Suya; pero a título de Mediador esencial entre Dios y los hombres, se orienta hacia éstos y es tan libre en su origen como ellos. Logos y Dynamis viviente, mas no el Logos y Dynamis por los cuales Dios se entiende ni se ama ni actúa sobre Sí.

> Dios mismo no se piensa por otra cosa que por la familiaridad (οἰκειότητι) que tiene consigo, porque es a la vez el pensamiento (ἡ νόησις) y lo pensado (τὸ νοούμενον) [34].

Los valentinianos hubieran suscrito tales palabras. El Nous Unigénito y el Logos de Tolomeo no son el Nous esencial con que se entiende ni la Palabra (νόησις) esencialmente vinculada a dicho Nous, sino el Nous y Logos pensados por Dios y proferidos, en orden a la Economía, como condición indispensable para ella.

S. Atanasio trata de argüir alguna vez por paridad con la Bondad y Misericordia. Dios tiene Logos como tiene Bondad y Misericordia. Luego si no es Bueno ni Misericordioso *ex voluntate*,

---

[32] Ibid. PG 26, 456 B ss.

[33] Prescindo aquí de los Arrianos. Un ejemplo típico de argumento ineficaz contra los valentinianos, el que se aduce en *C. Arian.* III, 67 PG 26, 464 C, a base de los dos textos « Eructavit cor meum Verbum bonum » y « Ego in Patre et Pater in me est ». Arguye s. Atanasio a) Si el Verbo está en el corazón, ¿ dónde está la *Voluntas* ? b) Si el Hijo está en el Padre, ¿ dónde está la *Thelesis* ? - Respuesta a a) : el corazón es la sede del *principale* ; el Verbo está en el principale, y la Voluntas también. Pero mientras el *principale* se distingue del Verbo, no así de la Voluntas. Por eso cuando el principale, según su Voluntad, determina emitir del corazón al Verbo, sale éste proferido simultáneamente del principale, en cuanto Mens y en cuanto Voluntas. - Respuesta a b) : el Hijo está en el Padre desde el instante en que Dios le ha concebido en su seno mediante la Ennoia y la Thelesis sobre la creación ; no antes. - El Hijo no es la Boulesis esencial, sino su fruto ; como tampoco es el Pensamiento esencial, sino su emanación.

[34] Origen. *in Ioh fragm.* XIII GCS IV. 495, 22 ss. Cf. Crouzel, *Origène* 86 s. y 76 . 7 ; Lieske, *Logosmystik* 192 s. - Para la doctrina de la οἰκείωσις en general cf. Pohlenz, *Grundfragen* 3 s. 10 s. et passim ; *Stoa* I. 113 ss. ; Bonhöffer, *Epictet* 138 ; *Ethik* 1333 ss. 175 ss. ; y sobre todo Festugière RHT II. 606 s. Para la οἰκειότης del cuerpo por el alma cf. Ferguson apud W. Scott, *Hermetica* IV. 444 s. Otros ejemplos de οἰκειότης apud Festugière, RHT III 7 s. n. 3 y 12 ; Koch, *ps. Dionysius* 66.

tampoco tendrá Logos *ex voluntate*. Le tendrá *ex natura*[35]. La respuesta valentiniana iría por el mismo camino, negando la paridad. Dios, esencialmente *Bueno* (τὸ αὐτοαγαθόν)[36] y esencialmente racional, no es Bueno ni Racional, por el Logos con que crea el mundo, sino con el Logos esencial — mejor, con el Nous — con que se contempla. El logos creador es una hechura de su Voluntad. El Logos esencial, anterior a ella[37].

Todos los argumentos de s. Atanasio provocarían en Tolomeo la misma respuesta. Bastaríale distinguir entre la Voluntad y Pensamiento esenciales de Dios, vueltos sobre Sí ab aeterno, y la Voluntad y Pensamiento orientados hacia la creación libre. El primer Pensamiento, la primera Voluntad vivieron eternamente en una sublime infecundidad, por la unidad perfecta entre sujeto y objeto. El segundo Pensamiento y la segunda Voluntad determinaron la fecundidad divina, por su orientación hacia una Economía libre. Por lo demás bien será notar la insistencia con que los Arrianos atribuyen a la *thelesis* de Dios, como efecto suyo característico la « hypóstasis » o « consistencia » (ὑπέστη, ὑπῆρξε) del Verbo[38]. Como si el acto volitivo en Dios se hubiera empleado en dar consistencia al Verbo, sin pasar por ningún otro estadio intermedio ; contra los valentinianos para quienes la subsistencia perfecta del Verbo venía preparada por su concepción previa en el seno de Dios.

Lo típicamente valentiniano está en vincular la prolación del Nous (*resp.* Logos) a la Economía de la creación y salvación gratuitas : en envolver dentro de la gratuidad y libertad de la Economía, la probole del Unigénito (*resp.* Logos), llamado a intermediar entre Dios y sus creaturas racionales.

Dejando no obstante a salvo — nótese bien — la naturaleza divina del Nous (resp. Logos). Diferencia esta última importante, para discriminar la fuerza de los argumentos de s. Atanasio, según se dirijan a los arrianos, o a los valentinianos malamente desfigurados por ellos[39].

---

[35] *C. Arian.* III, 62 in fine PG 26, 453 C s.

[36] Cf. Crouzel, *Origène* 40.

[37] Parecidas dificultades se han formulado recientemente (cf. Evans, *Against Praxean* 217 ; Waszink, *Observations* 139) contra la teología de Tertuliano ; y nacidas de equívocos también parecidos. Para su solución véase Gregorianum 39 (1958) fasc. 4.

[38] Véanse algunos testimonios en Opitz, *Athanas. Werke* III/1 p. 17, 4 aparato.

[39] Cf. Benz, *Victorinus* 340 ss. distinguiendo el valor de los argumentos

Arrio hizo al Hijo obra de la Voluntad de Dios, pero en lugar de poner su origen simultáneamente en la Mente divina, de donde procedió como el rayo procede del Sol, y en la Voluntad divina que le dió consistencia, le imaginó creado *ex nihilo*, desfigurando por entero el pensamiento valentiniano. En este punto Arrio innovó [40].

Además deformó enteramente la ideología origeniana del « tanquam a mente voluntas », que sin negar en manera alguna la comunicación real de naturaleza entre el Padre y el Hijo, trataba de explicar, contra la pretendida « probole » material de los valentinianos, la limpieza de la generación del Verbo. Y del « tanquam a mente voluntas » [= secundum voluntatem] pasó Arrio al « secundum *solam* voluntatem » ; del Dios que engendra al Hijo *impassibiliter volens* como quería Orígenes, vinieron los arrianos al « ex *solo* consilio eius ac voluntate ». San Hilario entendió muy bien la malicia de los arrianos, aun ignorando la trayectoria Tolomeo-Orígenes-Arrio [41].

Resumiendo : la tesis origeniana se traduce en la fórmula « tanquam a mente voluntas (libera) », la arriana « secundum solam voluntatem », la católica « etiam ex consilio eius ac voluntate (essentiali) ».

---

del Santo, en pugna con los arrianos — lo único que estudia Benz —, y en pugna con Tolomeo (resp. Valentinianos).

[40] Corregir por tanto el juicio formulado en *C. Arian.* III, 67 initio PG 26, 464 C.

[41] Cf. *de synod.* 58 : Omnibus creaturis substantiam *voluntas Dei* attulit, sed naturam Filio dedit (ex impassibili ac non nata substantia) perfecta nativitas. Y más tarde c. 59 : Cum non ex voluntate ut cetera filius subsistere doceretur, *ne secundum voluntatem tantum*, non etiam secundum naturam haberet essentiam ; data haereticis occasio videbatur, ut *necessitatem Deo patri gignendi ex se filii adscriberent, tanquam naturae lege cogente invitus ediderit.* Sed haec passionum non est in Deo patre conditio : cum inenarrabili et perfecta nativitate filii, nec voluntas sola genuit filium, nec demutata aut coacta imperio naturalis legis essentia est. Nec ad gignendum quaesita substantia est, nec gignentis in genito diversa natura est, nec in tempore paterni nominis solitudo : sed ante tempora omnia pater ex naturae suae essentia, *impassibiliter volens* filio dedit naturalis nativitatis essentiam. - Y capítulos antes c. 37 : Nativitatis autem in eo adeo perfecta natura est, ut qui ex substantia Dei natus est, *etiam* ex consilio eius ac voluntate nascatur. Ex voluntate enim atque consilio, non ex corporalis passione naturae, essentiae Dei de essentia Dei genitae absoluta perfectio est. - Véase Kuhn, *Die christliche Lehre von der goettlichen Dreieinigkeit*, Tübingen 1857 p. 464 ss. sobre todo 467-8.

S. HIPOLITO

Sin la claridad que en Tolomeo, la teoría de la procesión « tanquam a mente Voluntas » se halla a la base de la doctrina trinitaria de s. Hipólito. Con una diferencia accidental. Mientras Tolomeo pone en juego al Thelema y a la Ennoia en orden a la emisión del Nous Unigénito [= Logos Inmanente], dentro del seno de Dios, s. Hipólito los hace intervenir en orden a la emisión del Logos creador, fuera del seno divino. Por eso, además del binomio Thelema/Ennoia introduce la prolación como elemento último determinante.

Distingamos los elementos que operan en la prolación del Logos :

1) En primer lugar, *el Nous o Mente del Padre.* Dios tiene su propio Nous, invisible al mundo creado. Mediante la emisión, Dios hace visible al Nous, enunciándolo como quien pronuncia una voz y engendrándole como « lumen ex lumine ». El Nous así proferido es la Dynamis única, nacida del Todo que es el Padre. Dynamis Logos, por ser la Palabra en que se manifiesta al mundo la Virtud o Mente de Dios. La cual al nacer o manifestarse en el mundo, se da a conocer juntamente como « Hijo de Dios » (παῖς θεοῦ) [1] : con el privilegio único de ser *ex Patre*, mientras todo lo demás en la creación viene *per ipsum* [2].

2) En segundo lugar, al Nous paterno no le hace Verbo o Logos Hijo de Dios, simplemente su índole de Nous, sino el haber sido proferido y convertido en Palabra, saliendo del seno divino. Para eso ha precisado un « soplo » o espíritu que a manera de Voz haga de substrato recibiendo sobre sí al Nous y manifiestándolo al exterior como Logos [3]. La prolación constituye la verdadera generación del Nous interno ; pero requiere además de El, el soplo divino donde se articule. Según la teoría estoica del *Logos* = πνεῦμα + μορφή que en nuestro caso cristaliza en la igualdad *Logos Hijo* = Nous + πνεῦμα : donde el *pneuma* es el Espíritu

---

[1] Para la expresión υἱός ο παῖς cf. Lebreton, *Hist. Trinité* II. 496 s. Dölger, *Ichthys* I. 396 ss. ; Harnack, *Wiedergeburt* 114 ss.

[2] *C. Noet.* 10 s. (253, 4 ss.).

[3] Cf. Döllinger, *Hippolytus* 206 ss.

divino, y el *Nous*, la mente divina que configura el *pneuma*, haciendo de él una Palabra substancial [4].

S. Hipólito denomina justamente tal prolación « génesis según espíritu » (τὴν κατὰ πνεῦμα γένεσιν) [5], para indicar se trata de una verdadera espiración. Además de la procesión mental, hay una espiración divina, en la que se asienta la mente de Dios para dar como fruto común a la Palabra, a saber, al Espíritu configurado por la Mente. Razón por que el Santo identifica al pneuma « engendrado del Padre » (τί δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέν, ἀλλ'ἢ πνεῦμα, τοῦτ ' ἔστιν ὁ λόγος) [6] con el Logos.

3) Para la prolación del Nous y su conversión en Logos, intervino como causa determinante la Voluntad de Dios. Dios Padre le engendró por su Voluntad, como quiso (ὅνπερ βουληθεὶς ὁ θεὸς πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθέλησεν) [7] .

Notable la insistencia en el elemento volitivo :

> Dios que era sólo y no tenía nada contemporáneo a sí, decidió (ἐβουλήθη) crear el mundo. E hizo el mundo mediante su Ennoia (ἐννοηθείς) y Thelema (θελήσας) y Prolación (φθεγξάμενος) ; y al punto se le presentó lo creado, como quiso (ὡς ἠθέλησεν) ; lo cual llevó a cabo como quiso [8].

Correlativa a la gratuidad que preside la Economía divina sobre el mundo es también la que gobierna la procesión del Logos creador, intermediario entre Dios y la creación. La misma libre

---

[4] Cf. supra p. 445 ; véase Weiswurm, *Human Knowledge* 113 ss.

[5] Merece citarse *C. Noet.* c. 16 (Nautin 259, 27 ss.): « ¿ Qué es lo engendrado de El (del Padre), sino Espíritu (ἀλλ'ἢ πνεῦμα), esto es, el Verbo ? - Pero me dirás : ¿ Cómo ha sido engendrado ? - (No puedes dar cuenta de la generación entre hombres) « Y ¿ andas inquiriendo la del Verbo, a quien Dios Padre engendró por su voluntad (βουληθείς), como quiso (ὡς ἐθέλησεν) ? ¿ No te basta saber que Dios hizo el mundo, sino que te atreves a preguntar de dónde le hizo (πόθεν ἐποίησε) ? Más todavía, no te basta aprender que se te manifestó el Hijo de Dios para salud (tuya) si creyeres (en El) ¿ y todavía curioseas (queriendo saber) cómo fué engendrado según espíritu (κατὰ πνεῦμα) ?... Séate bastante lo dicho por Cristo : « lo engendrado del espíritu es espíritu » (*Ioh* 3, 6) ... »

Para el esquema cristológico κατὰ πνεῦμα/κατὰ σάρκα cf. Loofs, *Theophilus* 120 ss. ; Kretschmar o. c. 20 ss.

[6] *C. Noet.* 16 (259, 27).

[7] *C. Noet.* 16 (261, 5 s).

[8] *C. Noet.* 10 (251, 12 ss.). Las variantes de Nautin, muy plausibles, no se imponen. - Cf. ibid. 8 (249, 24 ss.).

voluntad de Dios sobre el kosmos afecta a la producción del Logos Hijo, con la diferencia capital de que Dios saca al kosmos de la nada, mientras al Logos le engendra de su propia Substancia o Espíritu [9].

> Siendo en efecto El (= Dios) solitario, era (juntamente) múltiple, porque no le faltaba Logos ni Sophia ni Dynamis ni Deliberación [10], sino que todo estaba en El y El lo era todo ; y cuando quiso, según su voluntad, manifestó (ἔδειξε) [11] a su Logos en los tiempos prefijados en su interior ; por cuyo medio hizo todas las cosas. En efecto, cuando quiere (las) crea, y cuando reflexiona (las) perfecciona, y cuando profiere (las) manifiesta, y cuando modela (las) hace sabias. Pues todas las cosas creadas vienen mediante el artificio del Logos y de Sophia (διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται), creadas (por Dios) con el Logos, y adornadas con Sophia [12].

* * *

Yo no sé que alguien haya tratado de coordinar las modalidades inherentes a la creación del mundo por Dios, con las que afectan al Logos creador. S. Hipólito parece invitarnos a ello, al insertar en el designio libre de la Economía total, la prolación del Logos. Todos los matices dinámicos puestos en juego por Dios, para engendrar a su Hijo, han de reflejarse en el mundo creado, si su prolación se orienta totalmente hacia la Economía divina sobre el mundo.

A priori hay razón para suponer que las múltiples perfecciones divinas interesadas en la manifestación del Logos, se darán a conocer por su medio en la creación. El Hijo habrá de manifestarse en su obra — paralelamente a su origen — en cuanto Logos, Sophia, Dynamis y Voluntad de Dios. Y será posible — según eso — determinar con alguna probabilidad la causalidad del Hijo en cuanto Pensamiento (= Ennoia, Enthymesis), Voluntad (=Thelema, Boule), Verbo (= Nous, Logos) y Sabiduría (= Sophia)

---

[9] Cf. *C. Noet.* 16 (261, 14 ss.) : Döllinger, *Hippolytus* 207 n. 22. - Véase *omnino* Teófilo Ant., *ad Autol.* II, 22.

[10] Traduzco así los términos adjetivados de la cláusula οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν (251, 17 s.).

[11] Sobre este término cf. p. 78, 39 ; *Evang. Verit.* 20, 7 *manifesté.*

[12] *C. Noet.* 10 (251, 17 ss.).

del Padre. Esto no quiere decir que todas las modalidades contribuyan en el mismo plano a la perfección de las cosas creadas.

El Pensamiento y Voluntad divinos, como tales, son inmanentes a Dios. El Verbo y Sabiduría creadores, externos como tales a Dios, actúan fuera del seno divino ; mas no se separan de los anteriores ni esencialmente se distinguen de ellos. El Verbo es la Voluntad divina substantivada. La Sabiduría, el Pensamiento divino subsistente. Por eso su causalidad se reduce — en rigoroso paralelismo — a la siguiente : la Voluntad de Dios obra la *creatio prima* mediante el Verbo, a quien dió su ser o consistencia personal. El Pensamiento divino opera la *creatio secunda*, mediante la Sabiduría, a quien dió también su consistencia.

Hay pues exacta coordinación en

Thelema —— Ennoia	Abouleutos —— Adynatos
Logos ——— Sophia	Alogos ——— Asophos
ὅτε θέλει ποιεῖ	ὅτε ἐνθυμεῖται τελεῖ
ὅτε φθέγγεται δεικνύει	ὅτε πλάσσει σοφίζεται [13].

Como el Logos y Sophia tienen origen en la prolación del Thelema y Ennoia divinos, antes aún de la creación, su causalidad creadora va vinculada a la de sus respectivos principios paternos de origen ; porque en virtud de su prolación *a Patre*, el Logos es imagen del Thelema paterno, y Sophia imagen de la Ennoia (resp. Enthymesis) paterna. El Logos obrará en la creación, como el Thelema que le dió origen y a cuya imagen fué proferido. Sophia como la Ennoia que la produjo, y a cuya imagen nació del seno paterno.

Tal correspondencia sólo se explica a la luz de la teoría de Tolomeo (*resp.* Orígenes) : porque Logos/Sophia fueron proferidos por Dios, a imagen de su Voluntad y Pensamiento [Thelema/Ennoia] respectivamente.

Tales consideraciones no se basan en apriorismos. S. Hipólito enseña expresamente que Jesucristo es el Thelema del Padre [14], y aun cuando hable de su misión al mundo en la Encarnación, le supone personalmente Thelema paterno, en cuanto Logos. « Logos paterno, conoce la Economía y el Thelema del Padre» [15], por ser — en cuanto Logos — una imagen del Thelema paterno.

---

[13] *C. Noet.* 10 (251, 20 ss.).

[14] *C. Noet.* 13 in fine (225, 24): τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[15] *C. Noet.* 14 (257, 11 s.).

También los profetas, mediante la inspiración de la Dynamis paterna (τῆς πατρῴας δυνάμεως ἀποπνοίαν λαβόντες) anuncian el Designio y el Thelema del Padre (τὴν βουλὴν καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός)[16]. Pero le anuncian como algo extraño a su persona.

Cristo en cambio le anuncia por ser en cuanto *Sophia/Logos* imagen personal de tal Designio y Voluntad ; Designio y Voluntad visible, intermediario entre el invisible del Padre y los hombres[17].

S. Hipólito no se detiene a tales explicaciones. Pero basta coordinar los elementos volitivo e intelectivo, que entraron en juego para la procesión del Logos ; y urgir el paralelismo por un lado entre el Logos creador y el Logos encarnado[18] ; y por otro

---

[16] *C. Noet.* 11 (253, 21 ss.) : recuérdese el binomio de Tolomeo y de los arrianos, supra p. 469. Esta analogía entre los Profetas y el Logos responde quizás a la idea, bastante generalizada, de que el Verbo ensayó en ellos una Encarnación *sui generis*, para realizarla colmadamente en Jesús : cf. *ET* 19 (Clemente Al.). Curiosa por su atrevida terminología una página de Orígenes (*in Matth. comment. Series* § 28 PG 13, 1638 C) a propósito de *Mt* 23, 37 (Quoties volui congregare filios tuos) : Sed non solum in praesentia (ἐν τῇ παρουσίᾳ ?), verum etiam *substantialiter* (sic) semper Christus praesens fuit et in Moyse et in prophetis, magis autem et in angelis ministrantibus saluti humanae, et per singulas generationes... Per singulas enim generationes semper voluit et festinavit perficere voluntatem Patris in eis : etsi non in corpore constitutus, sicut nunc in fine saeculorum, tamen semper festinavit congregare filios Jerusalem. - Puede también verse Loofs, *Theophilus* 438 n. 2 ; Hilgenfeld, *Clementinischen...* 57. 117. 128.

[17] Cf. Döllinger, *Hippolytus* 213 ss.

[18] S. Hipólito pasa como s. Ireneo de la generación inenarrable *ex Patre* a la humana *ex Virgine* : cf. *C. Noet* 16 (261, 5) ; véase 17 (261, 21 ss.) ; v. *in Sanctum Pascha* c. 45 ed. Nautin 167, 14 s. - Nótese asimismo cómo refiere *Ioh* 16, 27 (*C. Noet.* 16 : 259, 25 s.) al Verbo bajado del cielo, concibiéndole como una emisión análoga que consuma, sin solución de continuidad, la del Logos *a Patre*. Ya en otra ocasión lo hemos subrayado, contra la tendencia muy frecuente en los críticos de separar (cf. *tamen* Aeby, *Missions divines* 86 ss.) demasiado la generación del Logos *a Patre*, de la del Verbo Encarnado. La exegesis del clásico lugar *Is* 53, 8 en los escritores nicenos y prenicenos merece examen. Pasan sin reparo de una a otra generación. Que yo sepa ninguno insiste en lo inenarrable de la generación virginal de María, en cuanto tal [Posiblemente los arrianos insistían en ella, como si a sola ella se refiriera el profeta. Significativo a este respecto lo que escribe s. Agustín al arriano Elpidio : « Quomodo — inquis — potuit de solo Patre nasci Filius aequalis ei de quo natus est ? - Iam hoc enarrare non possum, et cedo Prophetae dicenti : Generationem eius quis enarrabit ? (*Is.* 53, 8). Quod si tu de humana generatione, qua per virginem natus est, accipiendum putas ; ipse te discute, et interroga animam tuam, utrum si in generatione humana defecit, audeat

entre el Espíritu que anuncia el Designio y Thelema divinos mediante los profetas y el Verbo que los encarna en su persona.

Algunas de las modalidades indicadas podrán discutirse. Aun cuando el hecho de haberlas coordinado en una teoría, ya de nosotros conocida, resulta prescindiendo de otras consideraciones una garantía de acierto [19], estimo incontrovertible la homogeneidad fundamental entre s. Hipólito y Orígenes, por lo que a la procesión intelectivo-volitiva se refiere. La prolación [20] del Logos (resp. Sophia), se debe en ambos a la Voluntad divina, como principio inmediato determinante. El Logos procede del Nous y del Thelema paterno : del Nous, en cuanto Logos ; del Thelema, en cuanto Pneuma. Su procesión entra de lleno en la fórmula origeniana « tanquam a mente voluntas ». Es fruto simultáneo de Intelección y de Espiración. Por hijo de la Intelección paterna, imagen personal de su Pensamiento y de sus Designios. Por hijo espirado del Pneuma (Thelema) paterno, imagen personal de la Voluntad divina.

Es Hijo, y como tal, imagen del Pensamiento y Voluntad del

---

enarrare divinam » *Epist.* 242 § 4 : véase Tillemont, *Mémoires* vol. XIII 913 s. S. Agustín admite de buen grado lo inenarrable de la generación virginal cf. *Serm.* 215 § 3 ; *Serm.* 184 § 3 ; *Serm.* 196 § 1 aunque no sabe decidirse sobre si responde a la mente del profeta (*Serm.* 195 § 1)]. Los Padres subrayan el misterio de la generación ἐκ θελήματος θεοῦ (Cf. *Ioh* 1, 13 ἐκ θεοῦ ... ἐγεννήθη: véase Braun, *Qui ex deo...* 19). Tal misterio es substancialmente el mismo en la generación *ante tempus* (= cuasieterna) del Logos, e independiente de la generación virginal de María, con la cual sin embargo se junta *in tempore*, al nacer Jesucristo. A esta luz, yo no veo que el planteamiento formulado v. gr. a propósito de s. Hipólito (cf. D. B. Capelle, *Logos* RTAM 9 (1937) 109 ss. ; Nautin, *Contre les hérésies* 198 ss.) o a propósito de *Diogn.* 11, 5 [Cf. Marrou SCh XXXIII 230 s. ; P. Andriessen, *Epilogue* RTAM 14 (1947) 135 s.] responda a la amplitud del tema sobre la manifestación del Verbo, como Hijo de Dios, o sobre su nacimiento en tal o cual manifestación externa. El Hijo de Dios nace sin solución de continuidad desde su primer origen *ante tempus*, hasta la regeneración particular del individuo en el bautismo. Aun aquí la generación divina mantiene su misterio primero, en virtud de lo único inenarrable en ella, a saber su origen ἐκ θεοῦ (= ἐκ θελήματος θεοῦ) : cf. si lubet, Harnack, *Wiedergeburt* TU 42/3 p. 98 ss. 114 ss. ; *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes*, SBA 1926 p. 212 ss. con las acotaciones de Loofs, *Theophilus* 38 n. 1 y 114 ; de Labriolle, *Réaction* 269 n. 1 ; M. Werner, *Entstehung* 327 ss. ; Crouzel, *Origène* 107 s. ; Schlier, *Ignatius* 71.

[19] Cf. Döllinger, *Hippolytus* 210 s 213 ss.

[20] *Al menos externa* (= extra sinum Patris) : es la única variante sensible de Hipólito, respecto a Orígenes.

Padre, e imagen visible. En virtud de su visibilidad el Hijo está llamado a realizar el Pensamiento y Voluntad del Padre. Y los cumple a dos tiempos : creando el mundo, como Logos creador ; y manifestándose a los hombres — a título de Salvador — como imagen visible del Padre, para salvarlos mediante su conocimiento y amor, llevándoles a realizar, también a ellos, el Pensamiento y el Querer paternos.

CONFIRMACION HERMETICA

Estando yo fuera de mí, me dice nuevamente (Poimandres) : « Has visto en el Nous (Mente de Dios) la forma arquétipa, la (forma) anterior (τὸ προαρχόν) al principio infinito ». Esto me (dijo) Poimandres. — Según eso, dije yo, los elementos de la naturaleza ¿ de dónde han venido al ser ? — Respondió Aquel : « (Han venido) del Designio de Dios (ἐκ βουλῆς θεοῦ), el cual habiendo recibido el Logos y contemplado el hermoso kosmos (escondido en el Nous arquétipo) lo imitó, fabricado (o modelado él — el designio — previamente) mediante sus propios elementos y frutos, las almas » [1].

El hermético insinúa una terminología y concepción mitológica matrimonial. La Boulé de Dios, hipostáticamense concebida como principio femenino, recibe en su interior el Logos luminoso salido del Nous [2]. Hablando inversamente, el Nous se une en matrimonio con Boulé y deposita en ella al Logos, como simiente masculina [3] a fin que Boulé le conciba y dé a luz, realizando en el mundo sensible mediante el Logos (prolaticio) las ideas seminalmente contenidas en Dios.

La interpretación depende del sentido dado a la βουλή θεοῦ. Traducida por *Voluntad de Dios*, el hermético daría a entender que la mente divina pondría en ejercicio la Voluntad de Dios, para realizar sus planes. Vertida en cambio por *Designios de Dios*, significaría que la mente divina por iniciativa propia determinaría realizar los Designios anteriores de Dios. Si hemos de atenernos al paralelismo con Iren I, 12, 1 lo segundo parece más probable [4], y según eso la simiente depositada por el Nous en Boulé, habría de identificarse con el Thelema depositado por Dios en la Ennoia

---

[1] CH 1, 8 (Nock-Fest. I. 9, 9 ss.).

[2] Cf. CH I, 6.

[3] Cf. Reitzenstein, *Poimandres* 42 ss.

[4] Según Clemente Al. (*Strom.* II, 70, 2 GCS II. 150, 10 s.) « βουλή es una inquisición sobre el modo de conducirse bien en las circunstancias que se presentan ». Así como « εὐβουλία es la prudencia aplicada ante las decisiones ». En este sentido βουλή y *deliberación* son lo mismo. Cf. también Kroll, *Lehren* 27 s.

(= Sige), para dar origen al Logos creador, y por su medio al mundo. En esquema :

Nous
↓
Logos (endiathetos) —— Boulé (= Consilium = Sapientia) [5]
↓
Logos (prophoricos)

La gratuidad y libertad de la emisión del Logos vendría, según el esquema, determinado en última instancia por la Voluntad positiva del Nous que fecunda a Boulé (= Consilium = Sapientia)[6].

* * *

Tal esquema explica perfectamente los demás testimonios herméticos, relacionados con la procesión voluntaria del mundo.

---

[5] Cf. Reitzenstein, *Poimandres* 39 n. 1.

[6] En este mismo sentido pueden interesar algunos elementos recogidos por el ps. Agustín (*adversus Quinque haereses* c. 3 PL 42, 1102 s.) : Hermes qui latine Mercurius dicitur, scripsit librum qui λόγος τέλειος appellatur, id est, Verbum Perfectum... Audiamus quid loquatur Mercurius de Verbo perfecto : « Dominus, inquit, et omnium Factor *deorum*, secundum fecit dominum ». Et post pauca, ut ostenderet quid dixerit, repetiit et dixit : « Quoniam ergo hunc fecit primum et solum et unum, bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum »... - El ps. Agustín alude aquí al tratado *Asclepius* c. 8 al que modifica por entero el sentido ; por lo que hace a la letra confirma la lectura de Lactancio (*Div. Inst.* IV, 6, 4 : véase lo que dijimos en *Est. Valent.* V. 279 n. 31) contra el texto latino editado por Nock-Festugière (« primum et solum et unum ») - Continúa el ps. Agustín, siempre confirmando la lectura de Lactancio y del ps. Antimo : Et sequitur « laetatus est » (ps. Antimo ἠγάσθη. Abest in textu Nock-Fest.)... Quem primo factum dicit, postea unigenitum appellavit. Item alio loco sic dixit : « Filius benedicti Dei atque Bonae voluntatis, cuius nomen non potest humano ore narrari » - Aquí el ps. Agustín difiere de Lactancio (*Div. Inst.* IV, 7, 3). Ignoro por qué ni Scott (*Hermetica* IV. 16 n. 8) ni *Nock* (*Corpus Hermeticum* t. IV p. 110) recogen la variante, que no consta en Lactancio, y es preciosa por la aplicación decidida del Anónimo : « Quaerebas, pagane, coniugem Dei ? Audi Mercurium, para frontem et excipe lapis lapidem... Coniugem Dei quaeris ? Abiciatur ex corde tuo rogo, impura pravitas. Coniux Dei *bona voluntas* est (ἀγαθοβούλησις ?) ». Las cortas líneas del Anónimo que para los críticos del Hermetismo son de indudable importancia, nos confirman en la ideología cuasimatrimonial hermética, traducida cristianamente por el conubio *Bona Voluntas/Deus*, sobre que vuelve nuevamente el Anónimo (PL 42, 1103 post medium) : cf. Petau, *trinit.* VI c. 8 § 1 ante finem.

del Hombre regenerado, o del Anthropos Superior o Logos (prophoricos).

De particular significación resulta CH XIII. El tratado sólo habla de la regeneración humana, no de la generación del Nous divino. Declara sin embargo indirectamente la índole de esta última, porque supone un estricto paralelismo entre la generación del Nous o Anthropos divino por parte de Dios, y la regeneración del nous o anthropos interior del hombre. La regeneración humana refleja exactamente el proceso íntimo que tuvo lugar al ser engendrado por Dios el Anthropos celeste [7].

Esto supuesto baste trascribir y analizar algunas líneas significativas :

> Ignoro, oh (Hermes) Trismegisto, de qué matriz y de qué simiente ha sido engendrado (el) Antropos [8]. — Hijo (mío, la matriz es la) Sabiduría inteligente (que vive) en Sige (= Silencio) y la simiente (es) el Bien verdadero. — Pero ¿ quién pone la simiente, Padre (mío) ? Porque me hallo enteramente perplejo. — El Thelema de Dios, hijo, (pone la simiente). — ¿ Y qué condición tendrá el engendrado, Padre (mío) ? Pues no tendrá parte en la substancia (material) que hay en mí. — El engendrado será otro, dios hijo de Dios, el todo en el todo, compuesto de todas (las divinas) potencias... [9]

Pocas líneas después :

> Dime también esto. ¿ Quién es el que obra (γενεσιουργός) [10] la regeneración ? — El Hijo de Dios, el Hombre

---

[7] Cf. Kroll, *Lehren* 115 ; Festugière RHT IV. 222 ss.

[8] Directamente pregunta por la regeneración del Hombre interior. Indirectamente por la generación del Anthropos Nous.

[9] CH XIII, 2 (200. 17 ss.).

[10] El término era aplicado por Numenio (cf. Procl. *in Tim.* I. 76, 30 : Leemans 111, 14) a una categoría de almas, inferior a las divinas, encargada de la γένεσις (= mundo infralunar). Había sido empleado también por Orígenes (*Comm. in Ps.* I. PG 12, 1081D) como equivalente al Demiurgo. Cf. si lubet Cadiou, *Jeunesse* 175, 3 y 241, 3. En sentido realista, como epíteto de las pasiones inherentes al acto de la generación, figura frecuentemente en Proclo v. gr. *in* 1. *Alcibiad.* ed. Westerink, index sub v. γενεσιουργός. El hermético le toma en sentido más noble, aplicándolo a la regeneración divina, con la fuerza que de ordinario solía darse al τελεσιουργός (cf. Proclo ibid.) o « padre » de las iniciaciones : para Proclo véanse los lugares citados en Koch, *ps. Dionysius* 97 ss. 179 s. Cf. también Damascio, *Dubit. et Solut.* max. c. 253. El τελεσιουργός era Delegado de Dios e intermediario entre el Dios Su-

Uno [11], (que obra la regeneración) por Voluntad de Dios (θελήματι θεοῦ) [12].

A diferencia del fragmento arriba trascrito, relativo al origen del Logos (= Anthropos) creador de los elementos y por su medio del mundo, estos últimos se refieren directamente a la regeneración del Anthropos interior, indirectamente al origen del Anthropos celeste (= Logos), como fruto divino y lugar geométrico de las potencias divinas.

Son dos aspectos complementarios. También aquí entra el Querer divino. El hermético envuelve su nacimiento en una tónica matrimonial.

El principio femenino es ahora la Sabiduría Inteligente que vive en Silencio (σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ) y corresponde a la Ennoia o Sige valentiniana. La simiente depositada en ella, el Bien Verdadero (τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν). El que la deposita como principio masculino, el Thelema de Dios. El esquema, de manifiesta analogía con Iren I, 12, 1 será según eso :

Dios Supremo

Thelema

↓

El Bien verdadero —— Sabiduría (= Ennoia = Sige)

↓

Anthropos (= Hijo de Dios).

La gratuidad de la emisión (o generación) del Anthropos la determina en última instancia la Voluntad positiva de Dios, que fecunda a su Sabiduría — hasta entonces infecunda (= silenciosa) — para dar a luz al Anthropos (= Logos) y en El a todas las potencias divinas inherentes al Hijo de Dios.

El hermético no se contenta con hacer al Thelema responsable de la concepción y origen del Anthropos. La voluntad de Dios fecunda a su Sabiduría mediante el Bien verdadero : Dios interesa

---

premo y el hombre regenerado. Vide Apul. *Met.* XI 25 ; Reitzenstein, *Hellenistich.* 20. 40. 48 n. 1 ; CH XIII, 21 ; *Kore Kosmou* 44 ; Kroll, *Lehren* 362. 364 n. 4 ; W. Scott, *Hermetica* IV. 35, 5 y 95 (Abammonis Responsum).

[11] Así traduce Einarson apud Fest. CH Il. 211 n. 28. En cambio el P. Festugière (202 a) : « un homme comme les autres ». Yo me inclino decididamente a la versión primera, entendiendo por el Hombre Uno al Anthropos Superior : cf. el Ἄνθρωπος de CH I : Véase Festugière CH t. I, 21 n. 34.

[12] CH XIII, 4 (202, 6 ss.) ; Benz. *Victorinus* 317 s. ; Kroll, *Lehren* 28 ; H. Jonas, *Gnosis* I. 200 s.

su Voluntad positiva y gratuita, a fin de comunicar su Bien propio, el único verdadero a los racionales todos, mediante el Anthropos Logos.

La regeneración divina refleja en el individuo la generación estricta del Anthropos. Y como ésta, proviene de la Voluntad de Dios, que a manera de principio masculino siembra en su Sabiduría el bien verdadero para engendrarlo en el interior del regenerado [13]. Así como en el origen del Anthropos Celeste obraba Dios por medio del Thelema y de la Sabiduría, así en la regeneración del espiritual hermético obra el Hijo, por Voluntad de Dios, uniéndose sin duda como con elemento y principio femenino [14] con el *mystes*, que desde ese momento comienza a ser varón [15].

* * *

La causalidad del Thelema divino en el origen del Logos (resp. Anthropos celeste) tiene una trascendencia inmensa. Aunque el hermético no la haya estudiado con detención, por sí sola, la descubre de pasada al declarar el origen de los elementos naturales [16] o la índole de la humana regeneración. Todavía más indirectas son otras noticias, genéricas, sobre la actividad divina :

> Porque la actividad (ἐνέργεια) de Dios es la Thelesis (= su Voluntad), y su esencia (οὐσία) el querer que todo exista. ¿ Qué es en efecto Dios y (el) Padre y el Bien, sino el ser de todas las cosas que todavía no existen... ? Esto (es) el Dios, esto el Padre, esto el Bien. Nada de lo demás le agrega (elemento alguno). Porque si el mundo y el sol son también padre de los entes partici-

---

[13] Sobre Dios *sembrador* cf. Kroll, *Lehren* 32.

[14] La índole femenina del iniciando, por contraste con la masculina del τελεσιουργός se confirma claramente por Iren I, 13, 3.

[15] Cf. ET 68 ; CH IX, 3. Véase H. Jonas, *Gnosis* I. 192 s. 351 ss. J. Kroll señala algunos paralelos interesantes filonianos, en los que la βουλή (y συγκατάθεσις) quiere concebir del νοῦς [*post. Cain* 175 ; *ebriet.* 164 ss. a propósito de las hijas de Lot que quieren concebir de su padre : cf. Kroll, *Lehren* 30]. Para la Boulé hipostasiada hay significativas analogías en el mismo Filón ; así v. gr. cuando Dios se presenta como padre, y la ciencia de lo creado (τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστημήν) como madre ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν [*Ebriet.* 30 : cf. *fuga et inv.* 109]. Véase Kroll, *Lehren* 30 ; Kretschmar, *Trinität* 43 ; Festugière RHT IV. 223 ; Harnack, *Wiedergeburt* 131 ss. ; Völker, *Origenes* 114 ss.

[16] CH I, 8.

pados, ya no son igualmente autor del Bien para los vivientes ni de la Vida. Siendo ello así, todavía (requieren) en absoluto ser obligados por el Thelema Bueno (de Dios), sin el cual es imposible existir o venir a la existencia... [17]

Hic ergo, solus ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae parit semper quicquid voluerit procreare. voluntas eius est bonitas omnis ; haec eadem bonitas omnium rerum est ex divinitate eius nata natura, uti sint omnia, sicuti sunt et fuerunt, et futuris omnibus dehinc naturam ex se nascendi sufficiant. haec ergo ratio, o Asclepi, tibi sit reddita, quare et quomodo fiant omnia [18].
(Sed voluntate) quae est et fuit sine initio sempiterna. voluntas etenim dei caret initio, quae eadem est et, sicuti est, sempiterna. dei enim natura consilium est voluntatis. — Bonitas summa consilium, o Trismegiste ? — Voluntas, o Asclepi, consilio nascitur et ipsum velle e voluntate. neque enim inpense aliquid vult, qui est omnium plenissimus et ea vult, quae habet. vult autem omnia bona et habet omnia,quae vult. omnia autem bona et cogitat et vult. hoc est autem deus ; eius imago mundus, boni (bonus) [19].

Testimonios tan generales no parecen excluir nada del ámbito de la Voluntad de Dios. El Hermético distingue entre la esencia (οὐσία) y la actividad (ἐνέργεια) de Dios. La esencia divina está en el *velle* (τὸ θέλειν = consilium voluntatis), su actividad en la *voluntas* (ἡ θέλησις). Recuérdese la distinción de Mario Victorino entre el *Vivere* infinito e indeterminado de Dios, y la *Vita* determinada del Hijo [20].

Para el hermético todos los entes se hallan intencionalmente en Dios ; pero el Conocimiento divino no funda la Divinidad ni la Paternidad ni la Bondad suma, que costituyen la esencia divina. Las funda en cambio — en orden al universo — el Querer divino, primero y último autor del Bien y de la Vida para todos los seres.

En este sentido la esencia de Dios es *velle* (τὸ θέλειν), igual

---

[17] CH X, 2 (113, 11 ss.) ; Benz, *Victorinus* 312 s. ; Kroll, *Lehren* 28 s.

[18] *Asclep.* 20 (321, 9 ss.).

[19] *Asclep.* 26 (331, 10 ss.) : cf. ibid. 330, 4 : « voluntate sua, quae est dei benignitas » ; Benz, *Victorinus* 316 ss.

[20] Cf. Benz, *Victorinus* 83 ss. y sobre todo 78-83. Véase especialmente Victorino, *adv. Ar.* IV c. 6 PL 8, 1117, AB ss.

que es la Suma Bondad. Y toda bondad es fruto de su Voluntad. La naturaleza misma de las cosas refleja por su fecundidad la bondad divina de que proceden. La suficiencia espléndida de los seres que van multiplicándose unos a otros es un reflejo natural de la Bondad inicial divina : « Haec ergo ratio, o Asclepi, tibi sit reddita, quare et quomodo fiant omnia » [21].

El hermético perfila algunas nociones. Aunque Dios sea una voluntad sempiterna e inmutable, conviene distinguir en El dos cosas : el Consejo o Designio, y la Voluntad. Dios antes de querer los bienes, los piensa « neque inpense aliquid vult, qui est omnium plenissimus ». Y este designio inicial es ya Suma Bondad (« Bonitas summa Consilium »). Pero una Bondad orientada no a querer lo que no tiene, para poseerlo, sino a dar lo que tiene con suma plenitud.

Del Designio nace luego la Voluntad actual (Thelema), queriendo comunicar a los demás los bienes que primero vió en sus Designios. Y del Thelema, que es ya la Benignidad de Dios, manifestada u orientada afuera, nace el ejercicio simultáneo del Designio y del Querer divinos.

* * *

El origen del Nous hermético no hace excepción en esta economía divina. Aunque los testimonios anteriores, por su índole genérica, parecen hacer caso omiso del Nous, dan muy bien cabida a El. Recuérdese el fragmento que primero analizábamos [22].

---

[21] cf. Kroll, *Lehren* 29 notas.

[22] CH I, 8. De creer al ps. Antimo de Nicomedia [*de Sancta Ecclesia* 14 s. ed. G. Mercati, Studi e Testi V (1901) 98 = CH ed. Nock-Fest. t. IV 143 s.] hubo herejes que — al parecer — dedujeron τὸ βουλήσει θεοῦ ὑποστῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον de la siguiente cláusula de Hermes Trismegistos : « Conoceremos al Dios προεννοούμενον, el cual [= el Segundo Dios] posee todas las cosas semejantes (al Primero) por haberlo (Este) querido (así) (ἐκείνου ὅμοια βουληθέντος), con dos deficiencias (respecto a El), el estar en cuerpo y ser visible (τὸ εἶναι ἐν σώματι καὶ ὁρατὸν ὑπάρχειν) ». No vamos a analizar tales líneas. ¿ Cómo pudieron los herejes deducir de ellas que « el Verbo de Dios tiene hipóstasis (o consistencia : ὑποστῆναι) por voluntad de Dios » ? La lógica más obvia impone la siguiente exegesis : el Dios primero quiso que su Verbo lo tuviera todo semejante a Sí, para lo cual dió cuerpo en El, como en lugar intencional de todas las creaturas, a lo que un día había de crear. Encerrando en El, como en substancia circunscrita [es la interpretación más plausible de τῷ εἶναι ἐν σώματι, tomándolo por equivalente a τῷ εἶναι ἐν οὐσίᾳ κατὰ περιγραφήν. Así lo requiere el contexto anterior, que anuncia una

Baste además leer las líneas del Poimandres sobre el origen y naturaleza del Anthropos arquétipo. El Primer Nous (= Padre) da a luz al Anthropos, imagen del Padre, en quien Este ama a su propia forma y a quien entrega por don toda la creación [23].

Pongamos en lugar del Anthropos arquétipo al Nous (=Logos inmanente) de los gnósticos. Su origen, fruto común del Pensamiento y Voluntad divinos, constituye el primer anillo en el mecanismo de la Economía gratuita de Dios. Si no siempre aparece con

---

ὑπόστασις (= ὑποστῆναι) para el Logos] y por lo mismo cognoscible (ὁρατόν), todos los elementos virtualmente llamados un día a aparecer en la creación. Pero ¿ a quiénes alude el ps. Antimo en la frase crucial πόθεν δὲ καὶ τὸ βουλήσει... λόγον ἀπεφήναντο ? El P. Festugière ve en ellos a los Arrianos [CH t. IV 144 n. 1]. Según J. Kroll [*Lehren* 28 n. 2] alude a Valentín. Ninguno de los dos parece haber visto dificultad alguna en su respectiva atribución. Doctrinalmente una y otra son legítimas. La versión del P. Festugière [l. c. « D'où vient aussi qu'ils ont déclaré que le Verbe de Dieu est subordonné à la Volonté de Dieu ? »] subestima el tecnicismo del ὑποστῆναι [Cf. Atanas. *C. Arian.* III c. 65 fere in fine ; *ad Afros* c. 4] que en cualquiera de los casos — se trate de los arrianos o de los valentinianos — tiene una misma conotación a la consistencia o hipóstasis del Logos.

Es extraño que los arrianos fueran a inspirarse en los herméticos — a la manera de un Lactancio — para su doctrina de la hipóstasis del Verbo. Darían con ello fácil pretexto de ataque, por su inspiración pagana. S. Atanasio ignora tal inspiración hermética. El ps. Antimo en cambio la afirma taxativamente [ed. Mercati 97 lin. 52 s.] en una variante adoptada por Asterio [Cf. Bardy, *Lucien* 330 ss. n. 73].

Por otra parte, análoga inspiración atribuye el ps. Antimo a Valentín líneas antes (96 lin. 49 s.), a propósito de las tres hipóstasis y tres personas (τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα) enseñadas por él en su obra *de tribus naturis* [cf. Mercati ibid. p. 89; Puech-Quispel, *Quatrième écrit*, VC 9 (1955) 66 n. 3].

Una conclusión parece bastante clara. La frase crucial del ps. Antimo se refiere con más probabilidad a los Arrianos. Es una cláusula esquemática demasiado perfecta en la formulación, para valentiniana ; y responde exactamente a la doctrina fundamental arriana, que en el término central ὑποστῆναι encubre, por su misma ambigüedad, un evidente progreso respecto a la teoría valentiniana. Pero el ps. Antimo que recoge la frase hermética sobre que se fundaban los arrianos advierte una evidente homogeneidad doctrinal entre herméticos, valentinianos y arrianos. Ello basta para confirmar nuestra tesis [Para la atribución a Marcelo de Ancira del *de sancta Ecclesia* cf. M. Richard, Mél. Sc. Rel. 6 (1949) 5-28: vide Kretschmar, *Trinitätslehre* 19 n. 3]. La causalidad « tanquam a mente voluntas » que tratamos de descubrir entre los escritos herméticos se halla de acuerdo con la mentalidad valentiniana, tanto como con la arriana.

[23] CH I, 12 (10, 15 ss.).

igual relieve — entre los herméticos — lo intelectivo y lo volitivo en Dios, se subraya con suficiencia la intervención del Designio o Voluntad positivos en su origen, así como la relación esencial del Anthropos (Logos o 2. Nous) al mundo futuro.

Ambos elementos justifican muy bien el que Lactancio haya visto entre ellos su misma teología de la procesión del Verbo [24].

El Thelema (resp. Boulé) entra junto con el Nous divino, como elemento necesario e indispensable para engendrar al Anthropos Superior (= Logos). Este viene a ser fruto purísimo — en oposición al parto animal — de la simiente divina, y nace por lo mismo « no por voluntad de carne, ni por voluntad de varón» sino por Voluntad de Dios, de la Mente Primera (= Padre).

---

[24] Cf. *div. inst.* IV c. 8 s. Véase más tarde p. 540 ss. ; algo parecido se advierte en Fírmico Materno, *Math.* 280, 17 ; *err. prof. relig.* 68 11 cf. W. Kroll, Pauly-Wiss. RE VIII, 1. *Hermes Trismegistos* col. 806. Y en Calcidio : cf. Benz, *M. Victorinus* 343 ss.

Cristo es Jesús y Voluntad de Dios : Jesús por la naturaleza humana (in corpore), Voluntad de Dios por la divina (in spiritu)[1]. Jesucristo eligió al Apóstol[2] según su divinidad. Con tal ocasión construye Victorino una exegesis de sumo interés :

> « Paulus apostolus Jesu Christi per voluntatem Dei ». Christus enim Jesus in corpore, ipse autem in spiritu Voluntas Dei est. Cum ergo elegit Jesus Christus et apostolum Paulum fecit, per spiritum elegit, qui est Voluntas Dei, vel Potentia agendi quae velit : vult autem Christus quae Deus vult. Intelligamus igitur, ut saepe diximus, Deum esse ipsam Potentiam (δύναμιν), Magnitudinem (μέγεθος), Substantiam plenitudinis totius ; Christum vero, id est *Logon* eum qui in Christo fuit, Dei Voluntatem[3].

El Apóstol no fué escogido ni hecho apóstol mediante la voluntad del Padre, obviamente considerada, sino mediante la Voluntad personal de Dios, Logos inherente a Cristo. Dios en efecto es *Potentia*, *Magnitudo*, *Substancia de toda plenitud*. Cristo, en cambio, *Voluntas Dei*, según el Logos que vivía en El : juntando en Sí con la Voluntad de Dios la virtud operante, correlativa a dicha Voluntad.

La relación entre Dios y su Verbo coincide por tanto con la de Dios (Padre) y la Voluntad nacida de El. No es el Logos la Voluntad Paterna, sino fruto de la Voluntad Paterna. Victorino resuelve el equívoco recurriendo a una analogía muy significativa. Cuando el alma da a conocer sus pensamientos contribuye con su propio Pensamiento y Voluntad a proferirlos. Tal Pensamiento y Voluntad engendran como parto suyo otros pensamientos, los cuales pueden llamarse « cogitationes animae », y juntamente — así lo impone la lógica del discurso de Mario — « voluntates

---

[1] Cf. para el esquema κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα Kretschmar, *Trinität.* 22 ; Loofs, *Theophilus* 185 ss.

[2] *Eph* 1, 1.

[3] PL 8 1236 B : *In Eph. com.* lib. I.

animae». Ni las « cogitationes » así proferidas se separan de la *Cogitatio* originante, ni las « voluntates » de la *Voluntas* originante, ni las « cogitationes et voluntates » se disciernen entre sí [4].

La *Cogitatio* y *Voluntas* (Patris) confluyen indiscriminadas a un único fruto, Voluntas (Filii), que entiende el Pensamiento y la Voluntad de Dios con una ciencia personal.

Según Victorino, Dios concibe en su Pensamiento una Voluntad, y la derrama, como parto de su Mente [5]. Los pensamientos del alma vienen a ser hijos suyos, partos de su mente. Mas no nacen, como simples pensamientos ; pues el alma concibe con la mente no el propio pensamiento, sino el *velle :* el designio impuesto por la voluntad.

Nos hallamos ante la mentalidad valentiniana, hermética y alejandrina (Filón, Orígenes) : según la cual, el Pensamiento (= la Mente) actúa como principio materno, recibiendo como simiente del Padre el *velle* (τὸ θέλειν = τὸ θέλημα), para darlo a luz. El Hijo de la mente paterna o divina será, según eso, *Voluntas Dei :* aquello que Dios con su Voluntad paterna — a manera de principio paterno — depositó en su proprio Pensamiento — como en principio materno — para darlo a luz.

Victorino amplía horizontes. Dios no tiene pensamientos, en plural, como los tiene el alma. Tiene una *Cogitatio Universalis*, que descansa en la mente, dispuesta a coadyuvar a sus Designios. En justa correspondencia con la unidad de Pensamiento, los Designios divinos se reducen asimismo a una *Unica Voluntas.* Dios solo tiene una *Cogitatio*, y una *Voluntas.* En juntando la Voluntas (= Thelema) con la Cogitatio (= Ennoia), Dios determina el nacimiento del *Unus Filius.*

> Porro cum Deus universali Cogitatione unam Voluntatem habeat, idcirco unus est Filius et Unicus [6]. Non enim

---

[4] *in Ephes.* 1, 1 PL 8, 1236 : « Et hoc si penitus aliquis ac diligenter attendat, inveniet inseparabilia esse Deum et eius Voluntatem, et tamen quasi separabilia. Aliud enim Deus, aliud Voluntas, juncta tamen et cohaerentia, et nunquam discreta inter se sunt, et Deus et Dei voluntas. Sic fit ut sola Voluntas sciat, quid Deus Velit et Cogitet ».

[5] Ibid. 1236 C : « Significat ergo paternam potentiam Voluntas Dei, et in Patre posita ; et rursus ipsa patria Potentia in Filio ; quia Filius voluntatem Dei facit. Simul et hoc attentius videndum, quomodo Filius sit, et quomodo Pater. Non enim generatione mota, sed — si similitudo capienda est — quasi quodam partu mentis, cogitatione prorumpit velle conceptum et effunditur. Etenim cogitationes animae, quasi filii sunt animae ».

[6] Sobre el *Unus et Unicus* referido al Hijo, mis *Est. Val.* V. 272 ss.

> cogitavit prius aliquid, et postea aliud vel diversum, non modo contrarium. Unde unus Deus, unus Christus ; id est unus Pater, unus Filius. Sed ut diximus, haec semper Voluntas a Deo, et in Deo est Potentia, et ipsa Dei, et Patris Virtute plena et ipsa existens, et ipsa quae huc venerit in mundum saepe alio atque alio modo ; et nunc in carne, quam sibi Potentia sua formavit ; et mysterium propter mundum et animas, quae in mundo trahebantur, implevit [7].

El africano señala — al parecer — aquí un punto de divergencia, respecto a la ideología valentiniana y origeniana. Para Tolomeo y Orígenes, la Economía Pensada y Querida mediante la Ennoia y Thelema divinos, era una Economía particular, realizable libremente : no era *La* única *Economía.* Por eso tampoco la Ennoia y el Thelema que la daban a luz eran *La Ennoia* y *El Thelema* Universales y Unicos. Como tampoco el Logos — aquí estaba el error máximo — podía ser *El Logos* único. La gratuidad y libertad de cualquier economía extraña a Dios hacía que ni el Pensamiento sobre ella, ni el Thelema que actuase tal Pensamiento agotaran la *Universalis Cogitatio* divina. Y así — en rigor — podían muy bien los valentinianos (resp. Orígenes) multiplicar mundos y economías, en función de los Designios y Planes libremente previstos y queridos por Dios.

Victorino difiere. Dios solo puede tener un Hijo. Así como sólo tiene una *Cogitatio Universalis*, y una *Voluntas* (universalis) así también *unus Filius*, universal y único, por cuanto agota la *Virtus* una y la *Voluntas* una del Padre. Y ese Hijo único se dejó sentir siempre en multitud de ocasiones, antes aún de su Encarnación. Victorino alude a las teofanías del Verbo en el AT. No contento con atribuírselas al Hijo de Dios, como lo hacían otros escritores [8], asienta los principios de la unicidad absoluta de Hijo (resp. Logos) en Dios, y elimina *ipso facto* la iteración de economías similares. La unidad de Hijo (resp. Logos) no afecta sólo como en Orígenes a la del Antiguo y Nuevo Testamento, sino a toda posible Economía de Dios sobre el universo.

La consecuencia más grave, y por la cual Mario rompe la línea tolomeo-origeniana, está sin embargo en que la generación del Hijo « tanquam a mente voluntas» es necesaria. Si el Pensa-

---

[7] *in Eph* 1, 1 col. 1236 C s.

[8] V. gr. el propio Orígenes, y antes de él s. Ireneo, s. Justino y otros más.

miento de Dios es universal, ha de ser uno. Si la Voluntad divina es correlativa al Pensamiento universal, ha de ser igualmente una.

Además si Dios ha de tener un Pensamiento y una Voluntad, sobre sí o sobre una Economía suya, y ese Pensamiento y Voluntad son Universales y únicos, ya no es libre para tener no sólo otros, pero ni aun los mismos que tiene.

El argumento prueba indirectamente que el Pensamiento y Voluntad únicos de Dios son esenciales : el Pensamiento y Voluntad de Dios en cuanto Dios : y no se hallan referidos a la Economía de la creación y de la salvación.

La concepción *económica* desaparece *por este camino* [9], de la procesión « tanquam a mente Voluntas ». Victorino la mantiene sin faltar a su ortodoxia. El Hijo es *Voluntas Dei*. Nace como *Voluntas Dei*, fruto simultáneo de la Voluntad Paterna, que opera a manera de principio masculino, y de la Mente Paterna, que obra como principio femenino. La personalidad del Hijo no es el *Verbum qua tale*, sino la *Voluntas Dei*, en que se consolida y adquiere consistencia el *Verbum mentis* de Dios.

En Victorino la procesión « tanquam a mente Voluntas » necesaria y natural, elimina la contradicción que veía s. Atanasio en la doctrina de Tolomeo [10]. Tal necesidad va vinculada a su teoría general sobre los procesos divinos. Dios con la Voluntad determina su propia Virtud (= Potentia) actuándola por necesidad natural para moverla a su acto propio : que por el mismo caso viene a ser fruto común de la Voluntad divina determinante y del Poder divino actuado por ella. Así nace el Hijo por connubio necesario entre la Voluntad y el Pensamiento divinos. Pero antes que el Pensamiento divino sea fecundado por el movimiento de la Voluntad que le determina, no hay aún paternidad, sino simple determinación de la « Potentia patria ».

> Spiritu enim moto a semetipso, hoc est Vitae perfectae in motione existentis, Volentis videre semetipsam, hoc est potentiam suam, Patrem scilicet [11], facta est ipsa manifes-

---

[9] Yo no creo que Victorino haya eliminado el peligro en absoluto. Podía haberlo eliminado — a mi entender — sin salir de las anteriores premisas. Véase infra p. 501 ss.

[10] Cf. si lubet, Petau, *trin.* VI c. 8 § 21 ss.

[11] Esta última cláusula equivale a un genitivo absoluto : cf. S. Lundström, *Untersuchungen* 219 ss. Y la versión sería : « Movida la naturaleza divina (spiritus) espontáneamente, esto es poniéndose en movimiento la Vida perfecta, con deseos de verse a sí propia, esto es a su Virtud, el Padre (potentia patria) » no por el gusto de verse sino para actuar tal Potencia y fecundarla en orden a

> tatio sui, quae generatio est et dicitur, et iuxta hoc foris existens. Omnis enim cognoscentia, secundum quod cognoscentia est, foris est ab illo quod cupit cognoscere. Foris autem dico, sicut in inspectione secundum quod est videre semetipsam : quod est scire vel videre Potentiam illam praeexistentem in patriam [12].

La necesidad de la generación tiene según el Africano un mecanismo bien determinado, un proceso a dos tiempos. Primero, la actuación primera y esencial del Dios, en cuanto dios o *spiritus* : motus spiritûs, asimilable a una *Voluntas-natura*, que termina en la *Potentia* o *Intellectus patrius*, moviéndole al acto. Segundo, la actuación de la Potentia o *Intellectus patrius*, fecundado ya por el primer proceso (volitivo natural) ; su fruto es el Hijo, y su índole *intelectivo-volitiva* : intelectiva por parte de la *Potentia patria*, volitiva (natural) por parte del motus spiritûs que fecundó previamente a la *Potentia patria*.

De los dos procesos, el primero no es estrictamente *paterno*, sino divino, previo a la paternidad propiamente tal. Por estar ordenado a fecundar la Potentia o Intellectus patrius como principio suyo masculino, puede llamarse *Paterno*, en contraste con el segundo, que pasaría a ser *qua talis* un proceso materno.

Victorino, sin embargo, prefiere juntar en uno los dos procesos complementarios. Ambos constituyen la Paternidad, doblemente necesaria, por necesidad de la Voluntas-natura, y por la de la Potentia-Mens.

Puntualicemos la índole del primer proceso, de la Voluntas-natura sobre la *Potentia patria*. Le hemos llamado necesario, por contraste con el proceso valentiniano paralelo, enteramente gratuito. Victorino parece rehuir tal terminología. A su juicio la Imagen de Dios — el Hijo — proviene « non a necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis Patris » [13].

Esto al pronto parece contradecir cuanto íbamos diciendo. Pero no ocurre así. El Africano se niega a ver en la generación del Logos un acto ciego y natural. Dios es espíritu y es luz ; por lo mismo, inteligente. Como tal ha de actuar con la Voluntad, conscientemente, como corresponde a un ser racional. Eso no quiere decir que tal ejercicio de su Voluntad Universal sea libre, y totalmente gratuito.

---

su manifestación... Cf. si lubet P. Hadot, La Notion de Dieu *causa sui* chez Marius Victorinus, Inst. Catholique Paris (mss.) 1949.

[12] *adv. Ar.* I c. 57 col. 1083 D cf. Benz, o. c. 80.

[13] *adv. Ar.* I c. 31 col. 1064 A.

La razón misma con que Victorino justifica el origen del Hijo « non a necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis Patris » confirma nuestra exegesis. Pues agrega: « Ipse enim se ipsum circumterminavit» [14]. No hay un acto ciego y necesario, sino consciente. El mismo se determina a sí propio *ab intrinseco*, con conciencia de Sí, empleando en ello la *Universalis Voluntas*. Es más : « Omnis potentia naturalis (in Patre) est Voluntas » [15]. Toda potencia natural es en Dios *Voluntas*. Eso que llamábamos Voluntas-natura.

Ahora baste leer el contexto :

> Ergo substantia, iuxta quod est esse lumen, et spiritus, quod est simplex et incompositum, quae ibi et idem lumen et spiritus ; est autem lumini et spiritui imago, non a necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis : ipse enim se ipsum circumterminavit [16]. Et idcirco dicitur *Tu te ipsum intelligis* [17] sed et Filio intelligibilis (Filius ergo in Patre Imago et Forma et Logos et Voluntas Patris, iuxta quod Voluntas Patris) [18] alteri iuxta quod Voluntas Patris Filius. Omnis enim Voluntas progenies est. Iuxta quod universalis Voluntas Unigenitus, semel enim totius plenitudinis Logos prosiliit et Potentia Dei : ista Potentia Logos existens genuit logon, hoc est in manifestationem et operationem adduxit. Sic igitur Voluntate Patris, Voluntas apparuit ipse Logos Filius : est igitur Dei Voluntas Logos cum ipso qui semper est, et ad ipsum ipsa Voluntas Filiatio est : Pater ergo, cuius est voluntas, Filius autem Voluntas est, et Voluntas ipse est Logos : Logos ergo Filius. Non enim Logos locutio quaedam est, sed potentia ad creandum aliquid, confabulans iis quibus futurum est esse secundum ὀντότητα, virtutem unicuique propriam substantiam [19]

---

[14] Cf. Benz, *Victorinus* 80.

[15] *adv. Ar.* I, 52 col. 1080 D 1 s. ; cr. col. 1081 B 5. Benz o. c. 81.

[16] Cf. Petau, *trin.* VI c. 8 § 2.

[17] Alusión quizás al conocimiento de Sí propio, cuando el sujeto mismo es objeto de conocimiento y se circunscribe por entero a él.

[18] Pongo paréntesis para facilitar el sentido : « Más aún (el Padre) es inteligible por el Hijo en orden a un tercero, por ser el Hijo Voluntad del Padre » : cf. p. 501 ss. sobre lo económico en la teología de Mario.

[19] El significado de esta cláusula parece el siguiente : « Porque el Logos no es una locución o palabra (simplemente proferida, como entre los hombres, portadora de una idea, pero ineficaz por sí sola), sino una Virtud ordenada a crear algo, que conversa eficazmente (con Dios) para bien de los seres

> et ipse Logos forma, quae cognoscentia est Dei : per Logon enim solum cognoscentia efficitur [20].

El Africano emplea una fórmula significativa : « omnis enim Voluntas progenies est ». Y no « omne enim Verbum progenies est ». Si el Verbo es Hijo, no lo es *primo et per se*, por Logos, sino por *Voluntas* (= Thelema). El Verbo en cuanto tal — según Victorino — conota « poder o Virtud creativa » y juntamente « forma cognoscitiva (Cognoscentia = Sapientia) de Dios » : doble modalidad que se deja ver ya en Filón y en los Apologetas, bajo la forma de *Sermo* (= Verbum), y de *Sapientia* [21].

En cambio la *Voluntas* es *primo et per se* parto de la Voluntad divina. Si en nuestro caso Dios emplea su Voluntad en manifestar su propia Imagen, Forma, Verbo mental y Voluntad inmanente, lo que de tal manifestación se seguirá ha de ser Hijo, no en cuanto manifestación de su Imagen ni de su Forma cognoscitiva, ni de su Verbo interior, sino por fruto y manifestación de su Voluntad.

En la hipótesis — no formulada en tales términos por Victorino — de que Dios no quisiera manifestar su Voluntad, ni actuara como tal la Voluntad divina, sino simplemente su Conocimiento y Verbo inmanentes, no se seguiría el Hijo, sino simplemente una Virtud creativa impersonal y una Sabiduría, asimismo impersonal.

Volvemos así a una doctrina ya conocida.

Victorino emplea indistintamente la Voluntas, como causa o como efecto : como Voluntas Patris — procesión activa — o como Voluntas Filius — procesión pasiva — [22].

> Unde haec homoousia id est consubstantialia sunt, nullo tempore extra se existentia, principaliter principalia, una eademque substantia, vi pari, eadem potentia, maiestate, virtute, nullum altero prius, nisi quod causa est alterum alterius, et idcirco alterum ; sed idem alterum verum quia idem unus Deus ; quia vero alterum, idcirco primum et secundum ; et quia causa alterum alterius, idcirco Pater, quod causa est ; id vero quod ab altero, Filius : in substantia vero nulla distantia, nulla temporis

---

llamados un día a *existir realmente* (esse secundum ὀντότητα) a fin de darles a cada uno la naturaleza que les corresponde ». Ordenando la frase con más claridad, podríamos decir : « Confabulans (cum Deo) virtutem, iis quibus futurum est esse secundum existentiam, (creando) unicuique propriam substantiam » : cf. Tert. *adv. Prax.* 6.

[20] *adv. Ar.* I, 31 col. 1064 AB cf. Petau, *trin.* VI C. 8 § 2.

[21] Cf. Kretschmar, *Trinitätslehre* 38 ss.

[22] Cf. *adv. Ar.* IV, 7 col. 1118 B.

> discretio, nulla significatio ; unus motus, una Voluntas, et aliquando phantasia alterius Voluntatis, sed semper eadem [23].
> A se movens Pater, a sese generans Filius ; sed Potentia Patris sese generans Filius : Voluntas enim Filius, unde enim si ipsa Voluntas non est a sese generans, nec Voluntas est : sed quoniam Dei est Voluntas, equidem ipsa quae sit generans, generatur in Deo. Et ideo Deus Pater, Voluntas Filius, unum utrumque, magis autem et unum, et solum unum non counitione sed simplicitate [14] : progressa quidem voluntate in potentiam actuosam, non abscedente tamen a substantia propria et eadem motione : ista enim tria ibi unum sunt, substantia motio voluntas. Substantia Pater, iuxta id ipsum motio et voluntas : rursus filius motio et voluntas, et iuxta id ipsum et substantia. et hoc est ὁμοούσιον [25].

El padre y el Hijo tienen una sola substancia (numérica). Su diferencia está fundada siempre en la actividad substancial, concebida como *motio* o *forma* o *actus*. En cuanto agente o principio de dicha actividad, es el Padre. En cuanto paciente o sujeto de la misma, el Hijo. La actividad no multiplica la substancia ; la deja inmutable. Durante la actividad, dicha substancia despliega [26] su dynamis, que puede llamarse *vita*, *intelligentia*, *voluntas*, *potentia* : una *dynamis* al menos bivalente, a la manera del alma. Y así como el alma *vive y entiende* con una simplicísima actividad, así también Dios con la misma substancia vive y engendra al Hijo;

---

[23] *adv. Ar.* IV, 7 col. 1118 B ; cf. I, 31 s.

[24] Prob. quiere decir, que la unidad entre el Padre y el Hijo no viene de una sinfonía o armonía o unión de dos (συνέχεια ? συναφή ? συνδρομή ?), esencialmente distintos, sino de una ἁπλότης esto es (cf. lo dicho en la p. 584, 3 sobre la ἁπλότης) de una expansión de la única *ousía* divina, que a manera de Luz se despliega del Padre, avanzando como el rayo del Sol sin perder contacto con El. Victorino ¿alude así a la doctrina del *Typus* (Cf. Hadot, *Typus*, RTAM 18 (1951) 177 ss.) equivalente al πλατυσμός estoico, tan fuertemente impugnado por el autor de la *IV Oratio in Arian.* (ps. Atanasio) ? Véase *adv. Ar.* I, 51 PL 8, 1080 AB : Cándido, *de generat. divina* c. 9 PL 8, 1018 B ; y sobre todo infra p. 730 ss.

[25] *Adv. Ar.* I, 31 col. 1064 C ; cf. e contra Cándido, *de gener. Verbi* c. 8 PL 8, 1017 C ss.

[26] Traduzco por *despliegue* la *simplicitas* o ἁπλότης ; muy distinta de la *simplicitas* ordinaria, de que habla v. gr. Benz, *Victorinus* 71.

y el Hijo con la substancia del Padre vive y nace, como término de una simple actividad.

Victorino teme multiplicar la substancia si la vida divina se explica por simple *counitio* de Padre e Hijo. Por eso recurre a la *simplicitas*. Y por si ello fuera poco, aduce el ejemplo típico de la *simplicitas* o de participación indivisible, el de la Luz :

> Propter quod dictum est *logon* esse *ad Deum* [27] et est Logos verbum, lumen a lumine aut spiritus a spiritu et substantia a substantia, non prima et secunda secundum tempus, sed secundum quod causa est alii, ut sit : potentia semper simul [28], non enim abscissa est effulgentia luminis, sed semper in lumine est, et ipse lumen existens operatur omnia Logos existens, a se movens, et quae semper movens, copiam habens : illud patris omnipotentem esse [29].

No importa tanto declarar aquí la indivisión inherente a la analogía de la luz. Ni siquiera la propia analogía. Sino la doctrina complementaria que deja entrever. Ni la luz ni el espíritu se comunican en Dios — según testimonios anteriores — por simple vía intelectual : como si el Padre fuera la Mente pensante, y el Hijo el Pensamiento o Mente pensada. Victorino habla más bien de una luz o espíritu que se comunica por un hálito amoroso, de la voluntad. El Padre es una Luz-Voluntad, o un Espíritu-Amor : Voluntad *amante*. El Hijo una Luz (resp. Espíritu) *amada*. Uno y otro, *Voluntas*, *Spiritus*, *Lumen*. Pero según el doble término, activo y pasivo, de la actividad divina, es la persona especificada por ella.

Victorino contradistinguió quizá la *Voluntas* paterna de la filial, como la *Thelesis* operante, del Thelema actuado. Su latinidad no consiente adivinar tales perfiles. Más creíble es que ocultara la *Voluntas* del Hijo en el latino *consilium*, y la del Padre, en la simple *voluntas*. Y así en la frase paulina parece haber distinguido : « Deus (= substantia divina qua talis) operatur secundum *consilium voluntatis suae* (= Thelema = Filium) » [30].

---

[27] Cf. *Ioh* 1, 1 « et Verbum erat *apud Deum* (πρὸς τὸν θεόν) ».

[28] En PL 8, 1064 B se lee « ut sit potentia : semper simul... » El sentido parece reclamar nuestra lectura.

[29] *adv. Ar.* 31 in fine col. 1064 BC.

[30] Me inspiro en una frase no demasiado clara ; pero sí conforme a las distinciones sutiles del africano. Cf. *in Eph* 1, 11 col. 1246 A : « Ergo Deus est qui universa operatur, et operatur secundum consilium Voluntatis suae.

Para redondear la doctrina de Victorino sobre la procesión del Hijo, como Voluntad del Padre, sería preciso contrastarla con las enseñanzas arrianas. Afortunadamente el africano anotó en el primer capítulo de su obra *adv. Arium* las fórmulas de sus adversarias, con apostillas leves, pero significativas.

Escribe a nuestro intento :

> Arius *voluntate*, inquit, *Dei subsistit Filius ante tempora et aeones* [31]. Idem et Eusebius [32]. Nos [33] ante omnes aeones et ante omnia tempora, sed genitum dicimus, non factum non creatum, non fundatum [34]. Arius dicit : *Filium factum*, scilicet, *plenum Deum*, *unigenitum*, *immutabilem*, *qui antequam crearetur non fuerit*, *propterea quod*

Hoc interest ergo, quod cum Deus operatur, et Christus operatur, Christus operatur ex Dei voluntate ; Deus operatur secundum consilium voluntatis suae : etenim Christus Voluntas Dei est. Aliis libris quid sit Voluntas Dei, et quid Deus sit, idemne an aliud sit ; unum, an et aliud, et caetera huiusmodi, et explicasse nos puto et satisfecisse. Hic enim contenti esse simplici expositione debemus, metu hoc et religione retinentes, quod Dei Voluntas est Christus, quod Dei Voluntas est motus, quod Deus omnia operatur, quia Deus motus, et Dei Voluntas est motus et Deus sit ».

[31] Alude a la frase de Arrio en carta a Eusebio de Nicomedia, que según la versión latina de Cándido, a quien dirige Victorino su obra, decía : « Sed voluntate et cogitatione subsistit ante tempora et aeones ». Para el texto griego correspondiente, conservado por s. Epifanio y Teodoreto ; lo mismo que para la edición crítica del texto latino cf. omnino Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 1 ss. ; Bardy, *Lucien* 226 ss. En nuestro caso, Arrio escribía ἀλλ'ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων : Epiph. *Pan.* 69, 6, 6 (III. 157, 12 s. Holl.) cf. Theod. *HE* I, 4, 63 ; y sobre todo Origenes, *de princ.* IV, 4, 1 K. 349, 1 ss.

[32] Alude a la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro, reproducida también por Cándido (PL 8, 1038 ss.) y editada junto con el texto griego por Opitz, *Athanas. Werke* III/1 p. 15-17 y por Bardy, *Lucien* 300 ss. - La frase aludida por Victorino decía : « Non naturam ex natura exponens, sed naturam unicuique eorum, quae generata sunt, ex eius voluntate generationem. nihil est enim de substantia eius, cuncta autem voluntate eius facta, unumquodque ut et effectum est ». En griego : οὐ τὴν φύσιν ἐκ τῆς φύσεως διηγούμενος, ἀλλὰ τὴν ἐφ'ἑκάστῳ τῶν γενομένων ἐκ τοῦ βουλήματος αὐτοῦ γένεσιν· οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γενόμενα ἕκαστον, ὡς καὶ ἐγένετο, ἐστίν : Theod. HE I, 5 PH 82, 916 AB.

[33] En PL 8, 1039 D se lee : « Idem et Eusebius : Nos ante omnes... » como si hablara Eusebio. Aquí evidentemente habla Victorino, en nombre de su fe nicena.

[34] Derechamente contra la exegesis de *Prov.* 8, 22 hecha por Eusebio y los arrianos : cf. Bardy, *Lucien* 301.

> *non sit ingenitus*[35]. Haec eadem Eusebius, adiciens quod *filius omnia facienti sit similis*[36]. Nos contra, non enim similem, sed eumdem dicimus, quippe ex eadem substantia. Praeterea addit Eusebius «Principium filii sciri nec ab homine posse[37], neque ab aliqua superiore vel potentia vel excogitatione».

Y agrega por su cuenta Victorino, destacando la inconsecuencia o la simulación de Eusebio:

> et audet tamen dicere, figmentum esse Filium, voluntate et sententia Patris subsistere, non ex aliquo existenti[38]. Istud[39] non est principium Filii dicere: si enim dicit hoc, ex non existentibus est, non est Patris neque pars, neque effluentia...[40]

Tanto como lo que refuta entre sus dos adversarios, Arrio y Eusebio de Nicomedia, nos importa aquí lo que no refuta. Singularmente, en torno a la procesión u origen *ex Voluntate*. Las fórmulas de sus adversarios resultan taxativas: « El Hijo subsiste por Voluntal de Dios, antes de los tiempos y de los siglos » « El Hijo es

---

[35] Alude a la frase de Arrio inmediata siguiente a la denunciada arriba: « Sed voluntate et consilio *constitutus est* (ὑπέστη) ante tempora, ante saecula, *plenus Deus, unigenitus, immutabilis, et antequam generaretur et crearetur vel designaretur vel fundatus esset non erat. infactus enim non est* ». En griego: ὑπέστη ... πλήρης<?>θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος· καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. Apud Bardy, *Lucien* 228; Opitz lee III/1 p. 3 l. 2 πλήρης <χάριτος καὶ ἀληθείας>, θεός.

[36] Se refiere a la cláusula: « sed factum omnino alterum natura et potentia ad perfectam similitudinem et affectionis et potentiae eius qui efficit quod factum est ». Mejor en griego: ἀλλὰ γεγονὸς ὁλοσχερῶς ἕτερον τῇ φύσει καὶ τῇ δυνάμει, πρὸς τελείαν ὁμοιότητα διαθέσεώς τε καὶ δυνάμεως τοῦ πεποιηκότος γενόμενον. Apud Theodor. HE I, 5 PG 82, 913 BC; Bardy o. c. 300; Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 16, 4 ss.

[37] Alusión a la cláusula de Eusebio: « Cuius principium non solum sermone inenarrabile, sed et excogitatione; nec hominum solum, et eorum qui super homines sunt omnino esse incomprehensibile credidimus ». En griego: οὗ τὴν ἀρχὴν οὐ λόγῳ μόνον ἀδιήγητον, ἀλλὰ καὶ ἐννοίᾳ οὐκ ἀνθρώπων μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπους πάντων εἶναι ἀκατάληπτον πεπιστεύκαμεν. Theod. ibid. 913 C: ed. Opitz l. c. p. 16, 6 ss. cf. si lubet Beausobre *Hist. Man.* I. 547.

[38] Se refiere, sin citación, a la doctrina eusebiana, desarrollada a lo largo de la carta: cf. Opitz, *Athan. Werke* III/1 p. 16 s.

[39] Réplica del africano.

[40] *adv. Ar.* I c. 1 col. 1039 D ss.

una hechura, y subsiste por Voluntad y Consejo de Dios, mas no a partir de algo previo».

A estas fórmulas s. Atanasio se hubiera resistido por igual, combatiendo no solamente la idea de hacerle al Hijo creatura (ex non exsistentibus), sino la de darle subsistencia en virtud de la Voluntad de Dios [41]. Victorino en cambio deja pasar esta última idea, como si no tuviera dificultad alguna en aceptar la frase de Arrio « Voluntate Dei subsistit Filius ante tempora et aeones », solo atento a eliminar el equívoco inherente a la frase « ante tempora et aeones », como si el Hijo fuera sólo anterior a tiempos y siglos determinados, mas no eterno ; y sobre todo a subrayar que el Hijo nació de la substancia misma del Padre, *engendrado*, no creado.

El argumento *ex silentio* no valdría gran cosa, si sólo tuviéramos el capítulo inicial del *Adversus Arium*. Pero para quien conoce la mentalidad del africano, por otros pasajes, tiene entera aplicación. Si no pone ningún reparo a la subsistencia del Hijo, por Voluntad de Dios, es porque él la concebía igualmente.

Mario Victorino confirma así el contraste entre la ideología eclesiástica de la procesión del Verbo *ex Voluntate Dei*, y la arriana. Una y otra enseñan tal procesión ; pero mientras los arrianos deducen de ella la creación *ex nihilo* del Hijo, los nicenos a lo Victorino salvan la procesión *de substantia Dei*, y por ende su divinidad.

* * *

Victorino extrema no obstante el peligro en algunas páginas, que darían entrada a facilísimos ataques. Según él, todas las cosas preexisten en Dios : potencialmente en el Padre, actualmente (ἐνεργείᾳ = οὐσιακῶς) en el Hijo. Todo lo que un día vendrá a la existencia vive en el Verbo [42].

---

[41] *Orat. in Arian.* II, 60 ss. ; cf. Epiph. *Pan.* 69, 56 ss. Véase Petau, *trin.* VI c. 8 § 14 s.

[42] El Africano probablemente lee *Ioh* I, 3 c-4 igual que Orígenes y los gnósticos : « Quod factum est in ipso, Vita erat » : El pasaje *de Gener. div.* c. 29 PL 8, 1034 B no prueba ni en pro ni en contra. Es una mera citación. Más significativo resulta *adv. Ar.* III c. 3 (1100 C) : « Et quia vita est (Logos), ipse est per quem sunt facta omnia, et in quem facta sunt omnia : quia purgata omnia in vitam aeternam redeunt. Et omnia in ipso facta sunt, quia » quae facta sunt in ipso vita sunt « : nihil enim quod sit, cui sit esse suum, ex quo ipsi vita sit esse quod sit. Ergo in Christo facta sunt omnia, quia Christus Logos est. Vita autem nec coepit, quia a se sibi semper est, unde nunquam desinit, et infinita semper est... » - Si no entiendo mal esta difícil cláusula, se

El Logos es el Verbo universal, la simiente de todas las cosas creadas, y encierra en Sí como el Logos origeniano « un sistema de teoremas » (= τόπος νοητός), a manera de lugar intencional de todas las especies [43] o « simiente de todas las cosas » [44] : según una tesis que recuerda demasiado el platonismo medio [45].

La conotación del Verbo a lo creado resulta inevitable. Existe como el « Logos de todo lo que es » en orden al ser de cuanto existe (« ad id quod est esse iis quae sunt »). Su esencia está en mover, como la de su Padre en descansar. Y el « motus » en virtud del cual es, le impulsa a salir de la « fontana vita » del Padre. Tal ímpetu por la acción no culmina hasta la Vida Encarnada [46].

Semejante mentalidad « económica » le acerca mucho a los prenicenos ; pero Victorino extrema sus analogías con los más resabiados de subordinacianismo, al introducir una « deminoratio » en el Hijo. El Hijo en efecto desciende como un río vital distribuyendo vidas (spargens vitas) por todas las formas incontables de la creación, según la energía distributiva y sabiduría del Espíritu Santo [47]. Impasible en su naturaleza divina, al « descender » se hace pasible en su relación a las formas inferiores de vida. Todo en él es pura acción, absoluta energía, positiva, inmutable vida. Pero como el río queda afectado en sus aguas por las regiones y elementos que atraviesa, también la vida del Verbo según la capacidad de los seres creados a que llega :

> Pater Filii fons, Filius ut flumen quod excurrit ex fonte. In fonte ut manens aqua et quieta est, pura immaculata sine scatendi specie, sibi occulto motu plenitudinem suam suggerens : item ut flumen motu apertiore per diversa discurrens terrarum quas sulcat qualitatibus et

---

trata de hacer ver cómo en cuanto vida, el Verbo es aquel « per quem facta sunt omnia — in quem facta sunt omnia — in quo facta sunt omnia ». Ha de probar esto último. Yo no acierto a ver la fuerza de su argumento — oscuro, como todo lo suyo — .Pero el paralelismo con las dos cláusulas anteriores fuerza la lectura « quae facta sunt in ipso, vita sunt ». Victorino rompería todas las leyes de la lógica, si hubiera de probar que así como *por él* (per quem) y *hacia él* (in quem) han sido hechas las cosas, saliera de pronto demostrando que lo hecho *en él* (in ipso) era Vida, cuando todavía nada nos dijo sobre si todas las cosas fueron hechas *en el* Logos.

[43] Cf. *adv. Ar.* I 25. 1059 A ; II 3. 1091 B ; III 3. 1100 C ; IV 4. 1116 C.

[44] *de Gener. div.* c. 27. 1033 C : *Logos* enim Christus ut semen est omnium.

[45] Cf. supra p. 352 ss.

[46] *adv. Ar.* II 24 1057 D ; 1058 C ; 33. 1066 C ; 34. 1067 A ; 22. 1056 C.

[47] *adv. Ar.* I 26. 1060 A : *Himn.* I. 1141 D ; III. 1143 C.

afficitur, et quodammodo patitur, sic et filius aqua sua suaque substantia quae Patris est, semper purus, immaculatus, impassibilis, regionibus per quas discurrit, locisque vel supra-caelestibus vel caelestibus vel intra-caelestibus nunc spumat ut occurrentibus saxis, quae sunt ex generibus animarum, campis quietus excurrit [48].

Hay aquí demasiado neoplatonismo [49], y mucho también de la mentalidad subordinacianista de Tertuliano, Tolomeo y aun Orígenes : que desvirtúa gran parte de los principios, arriba señalados por el propio Victorino, frente a los arrianos.

---

[48] *adv. Ar.* IV. 31. 1135 CD : el texto según el Ms. Cheltenham, tal como lo trascribe Ch. Gore, art. *Victorinus Afer*, en Dict. of Chr. Biography vol. IV p. 1135 b.

[49] Como lo ha notado muy bien Gore art. cit. a quien remito, por su precisión y claridad.

A MODO DE CONCLUSION

En el capítulo anterior dejamos libre el camino para situarnos en la eternidad augusta y solitaria de Dios, no compartida por otro elemento, ni siquiera por la materia. Ante el Dios único se insinuaba todavía una posible dualidad interna, recogida por gnósticos y eclesiásticos. La dualidad entre el Bythos y Sige (= Ennoia) valentinianos, entre Dios y su *Ratio* tertulianeos. Sin comprometer el Monismo, se abría el horizonte hacia una coeternidad personal. Apurando algunos elementos, examinábamos levemente la primera actuación divina *Bythos/Sige* (resp. Deus/ Ratio), sin llegar a descubrir la dualidad de personas. Dentro de la concepción gnóstico-tertulianea no constaba de la existencia personal ab aeterno del Padre y del Hijo o de otras personas divinas. Solo emergía la eternidad del Dios racional, actuado en una gnosis donde el sujeto y objeto hacían perfecta unidad.

En el presente capítulo damos un paso más, adentrándonos en la primera actividad divina personal : la procesión del Unigénito. Lo cronológico aquí no interesa. Importa únicamente determinar — dentro de la teología cristiana primitiva — la naturaleza de la primera pocesión divina. Orígenes cree en el mundo eterno, *a fortiori* en la procesión eterna del Hijo de Dios, y por tanto en la estricta coeternidad personal (Padre/Hijo). No así los valentinianos, ni Tertuliano. Tales diferencias tampoco afectan al problema : la naturaleza (= el mecanismo) de la primera procesión personal en Dios. El tema, de sumo interés, polariza una variedad notable de mentalidades y documentos y se adentra en un punto capital de la teología trinitaria, demasiado preterido en el estudio de los escritores prenicenos. Pudo ser abordado única y derechamente entre los valentinianos. Pero su mayor aliciente descansa en las grandes posibilidades que abre al estudio de una teología trinitaria comparada, ya desde las primeras especulaciones cristianas. Comenzamos por dos fórmulas origenianas singularmente sugestivas en torno a la procesión del Hijo : « tanquam splendor e luce » « tanquam a mente voluntas ». La más interesante, desde el punto de vista teológico (resp. filosófico) y psicológico, es la segunda. Como si ignorara la procesión « tanquam a mente intellectus (resp. verbum) », Orígenes recoge en algunas ocasiones la fórmula « tanquam a mente voluntas ».

Estudiando varios pasajes, se descubre el tecnicismo inherente a los términos *mens*, *voluntas* ; y lo que es más curioso, la fundamental analogía entre la concepción origeniana y la de Tolomeo. Lo que éste desarrolla a base de un mito terminológicamente preciso y denso, lo declara Orígenes mediante su célebre fórmula en pasajes doctrinalmente sintomáticos por lo sostenidos y por lo homogéneos con la mentalidad valentiniana. El esquema de Orígenes y de Tolomeo es en lo substancial idéntico. El Verbo origeniano procede « ab aeterno », y el valentiniano no. Lo cual podría al pronto significar que el primero nace por necesidad natural con independencia de la Economía de Dios sobre el mundo ; y el otro por benévola manifestación divina al mundo. Pero no sucede así. La eternidad del Logos origeniano es tan sospechosa en sus móviles, como la del mundo intencionalmente representado en el Verbo. Una y otra se corresponden. El Verbo origeniano procede de Dios, como primera pieza en el mecanismo de la Economía libremente adoptada para darse a conocer y amar a los hombres. Es y procede como simple Intermediario entre Dios y los hombres ; por su medio el Dios *Agnostos* se torna accesible y manifiesta su Pensamiento y Voluntad : incoadamente en esta vida, perfecta y consumadamente en la otra. Pieza necesaria dentro de la Economía divina, el Verbo se halla condicionado, en su existencia personal, a la misma Voluntad con que Dios desea comunicarse a los hombres.

A título de creador y sobre todo Salvador, el Verbo ha de reunir en su persona las propiedades esenciales a su doble misión. Ha de poseer la naturaleza divina, y con ella el poder creador. Además, debe manifestar personalmente el Pensamiento (= Gnosis) y la Voluntad divinos. Todo lo cual ha de venirle en virtud de su procesión. Por otra parte, ni la naturaleza divina, ni el Pensamiento de Dios sobre una determinada Economía justifican, según Orígenes, una procesión personal, mientras no concurra la Voluntad positiva de Dios para dar consistencia al Verbo. La intervención de la Voluntad divina en la producción del Verbo personal, resulta necesaria no para explicar la procesión mental, que en sí prescinde de toda conotación libre, sino 1) para individuarla determinando qué Verbo concreto ha de ser emanado de la Mente divina, con arreglo a la Economía positiva de Dios, y 2) provocar según eso la generación o manifestación personal (= subsistente), mediante una *probole* espiritual (= volitiva).

Orígenes cree disentir de los valentinianos, cuando coincide perfectamente con ellos, menos en el punto de la eternidad. Imagina que los valentinianos llevan el antropomorfismo hasta el extremo de concebir la generación del Hijo como una concepción y emisión

animal. E insiste en que la procesión del Verbo tiene lugar limpiamente, como quien deposita con la Voluntad, a manera de semilla o especie intelectiva, en la Mente divina, una Idea concreta (= una Economía intencional), determinándola para que la dé a luz en forma de Verbo o Sabiduría personal. Basta sin embargo traducir la terminología del mito valentiniano relativo al Nous, para descubrir en ella la teoría origeniana. He aquí algunos aspectos comunes :

a) el Hijo de Dios viene de la Inteligencia divina, como el Verbo viene de la Mente [Orígenes], o como la Mente personal (= Unigénito) viene del Pensamiento esencial de Dios [Tolomeo], o el espíritu de Gnosis proviene de la Gnosis esencial divina [*Exc. ex Theodoto*].

b) el Hijo de Dios viene del Amor divino, según la expresión paulina (*Col.* 1,13) [Orígenes]. El Padre, por su Bondad, le hace Imagen suya visible o accesible [Tolomeo) : en la cual conocerán los hombres la Voluntad y Bondad incognoscible del Padre, a la manera como en el Verbo entenderán su Pensamiento inenarrable.

c) hay dos elementos que caracterizan al Verbo personal o Hijo de Dios : 1) uno *formal* (ἡ ἰδιότης), la especie intencional de la Economía escogida por Dios para objecto específico del Verbo. Los estoicos le llamarían Logos inmanente; 2) otro substancial (τὸ ὑποκείμενον), el espíritu proferido por Dios como substrato de la forma intencional. Ambos elementos se deben a la Voluntad de Dios. El primero de ellos no es todavía « espiración » ; el segundo sí. Los valentinianos los separaban míticamente, concibiendo el primero como una simple fecundación del Pensamiento ; y el segundo, como prolación consiguiente a la fecundación primera. En el mundo incorpóreo no hay distancia de tiempo entre una y otra. - Según Orígenes, el Hijo nace como germen de la voluntad divina, e hijo del amor ; porque solo la Bondad y el Amor de Dios al hombre determina la personalidad o subsistencia del Verbo, como Instrumento de Su manifestación.

d) el Hijo de Dios pasa a ser Imagen divina en orden a los hombres por doble título : 1) como Imagen visible (= cognoscible) del Pensamiento o Inteligencia paterna [Tolomeo], Imagen Invisible [= a los ojos de la carne] del Invisible Dios [Orígenes] ; 2) como Imagen visible de la Voluntad Invisible de Dios. Es por tanto doblemente Intermediario entre el Padre y los hombres, a quienes lleva al Conocimiento y Amor de Dios, que personalmente representa en virtud de su procesión.

e) Verbo y mundo son correlativos como la Especie divina y su objeto externo. Siendo uno libre [= el mundo] lo es también el otro. El impulso a comunicarse es en Dios para Orígenes esencial como su Bondad, y por tanto necesario. No lo es el impulso a tal mundo concreto, ni mediante tal Verbo. Dios pudo haber escogido otra Economía y según ella haber proferido otro Verbo, especificado por ella. La Voluntad divina decide libremente individuar la Economía y el Verbo.

f) la fórmula « tanquam a mente voluntas » figura siempre en oposición a la probole valentiniana. El Verbo no viene por vía de generación animal, por separación corporal entre Padre e Hijo, sino por una procesión incorpórea, análoga a la que se da al producirse un pensamiento, en virtud de un acto libre de la voluntad. La cláusula origeniana tiene matiz polémico, mas no exclusivo. Orígenes acepta la analogía psicológica, purificándola de las limitaciones humanas ; y subrayando que Dios puede con su voluntad dar subsistencia al Verbo interior, haciendo de él algo subsistente, una Sabiduría personal, y no meramente un Verbo prolaticio, como el humano, insubsistente y silábico. El Verbo — quiere decir — procede limpiamente del Padre, en virtud del Querer divino que da consistencia al acto mental : como procedería un acto mental, hipostasiado mediante la voluntad, que juntara en sí — aparte la subsistencia — las dos modalidades intelectiva (= Pensamiento) y afectiva (= Amor).

Como los documentos valentinianos y origenianos no son demasiado explícitos sobre el particular, y nuestra interpretación se funda en el tecnicismo de expresiones comunes al Alejandrino con Tolomeo, era menester confirmarla en lo posible a la luz de otros paralelos contemporáneos. Por fortuna los hay bastante explícitos. Procedentes de los campos más heterogéneos : arriano, hermético, neoplatónico y eclesiástico.

Los Arrianos habían sido denunciados por su inspiración valentiniana. Su teoría de la procesión del Logos βουλήσει καί θελήσει se inspiraba, según s. Atanasio, en los valentinianos. Examinando de cerca la denuncia de s. Atanasio, se descubren analogías y diferencias entre unos y otros. Todos ellos admiten la no-eternidad del Logos ; la libertad en su procesión *a Patre* ; y la intervención de la Voluntad divina en su origen. Pero mientras los valentinianos salvan muy bien la naturaleza divina del Verbo, los arrianos, corrompiendo abiertamente la mentalidad valentiniana — y es lo que no parece haber visto s. Atanasio — atribuyen al Verbo un origen *ex nihilo*.

Los herméticos recogen repetidamente la procesión del Hijo de Dios [Nous, Anthropos, Logos]. Siempre en virtud de la Voluntad divina, que recibe a manera de simiente, en su interior, al Logos luminoso salido del Nous, y le profiere como Logos creador e iluminador. Este esquema, fundamentalmente idéntico al de Tolomeo hasta en su tónica matrimonial, se repite en un plano paralelo, en la regeneración del hombre espiritual. También aquí la Voluntad de Dios se une a su Sabiduría para fecundarla con el Bien verdadero, provocando el nacimiento del hombre regenerado, hijo de Dios. El hermético perfila algunas nociones.

Aunque Dios sea una Voluntad sempiterna e inmutable, esconde en ella dos elementos: el Consejo o Designio, y la Voluntad. Antes de querer determinados bienes, Dios los piensa con un Designio lleno de Bondad. Al Designio sigue la Voluntad actual (Thelema), que desea comunicar los bienes previstos en el Designio inicial. Del Designio y del Querer divinos nace ya el Nous [= Anthropos, Logos], como Intermediario libremente querido por Dios para comunicar sus bienes.

La teología trinitaria de s. Hipólito adopta un colorido bastante personal. Lejos de interesar al Pensamiento y Voluntad divinos directa e inmediatamente en orden a la concepción del Unigénito, los interesa en la *emisión* del Logos *creador*. La Voluntad de Dios interviene determinando la prolación del Nous y haciendo de El un Logos subsistente. La Economía que gobierna la procesión del Logos creador (e Iluminador o Salvador), intermediario entre Dios y la creación, es correlativa a la gratuidad que preside la Economía divina sobre el mundo (resp. hombres). También aquí la libertad de Dios respecto al kosmos afecta a la producción del Hijo de Dios, con la diferencia — lo notamos ya entre los valentinianos y Orígenes — de que Dios saca al Kosmos de la nada, por medio del Logos, mientras a Este le engendra de su propia substancia, con una génesis *secundum spiritum*. En s. Hipólito tanto el Logos creador como el Encarnado han nacido ἐκ θελήματος θεοῦ : el primero *secundum spiritum*, el segundo *secundum carnem*. El Santo describe el momento preliminar a la creación, sin señalar su pensamiento sobre la índole del Logos, anteriormente a su prolación *a Patre*. ¿ Coincide en su doctrina con Tertuliano, o con los valentinianos ? Como quiera, la abundancia de expresiones relativas a la emisión o generación estricta del Logos, en función de una Economía positiva y libre, dejan al parecer fuera de litigio la libertad en su generación *ante tempus*.

Un representante de la mentalidad neoplatónica, puesta al servicio de la fe nicena, es Mario Victorino. El africano conoce la

teoría arriana de la procesión del Verbo, y la refuta. En lugar de la creación del Verbo introduce su generación eterna, como « Voluntas Patris ». Por analogía con la doctrina gnóstica de la trascendencia divina, Mario describe las etapas fundamentales, desde el primer estadio indiferenciado de Dios, hasta su actuación como Padre. No precisa recogerlas aquí. El Padre es « Voluntas patria ». El Hijo en cambio, fruto de la « Voluntas patria » mediante un proceso análogo al repetido ya desde los valentinianos : « non... generatione mota, sed... quasi quodam partu mentis cogitatione prorumpit velle conceptum et effunditur. Etenim cogitationes animae, quasi filii sunt animae ». La actividad que da a luz al Hijo no está sometida al movimiento, como la generación animal. Ocurre con limpieza y sin movimiento, como cuando la Mente concibe un designio determinado (= velle conceptum), y lo profiere y derrama. Dios concibió con su Mente un designio concreto, determinado previamente con su voluntad, y lo profirió como fruto conjunto de la mente y de la voluntad, a modo de hipóstasis que da cuerpo y subsistencia al designio positivo de Dios (Voluntas Filius). En Victorino esta *Voluntas* no procede, al parecer, libremente. La mente divina diríase haber concebido en su interior un designio universal único, proporcionado a su cognoscibilidad y voluntad universal, como objeto adecuado a su capacidad, y por lo mismo único y necesario.

El mecanismo de una concepción determinada por la Voluntad de Dios que opera sobre la mente para provocarla al acto, es ya significativo, y recuerda demasiado la teoría valentiniana de la unión cuasimatrimonial entre la Mente y la Voluntad divina.

No todos estos representantes del voluntarismo divino extreman el esquema valentiniano hasta en los pormenores últimos. Para todos ellos es decisiva la Voluntad de Dios en el origen del Verbo personal. Sin recogerla expresamente presuponen la procesión « tanquam a mente voluntas », y explican su mecanismo, dentro del esquema psicológico, como la concepción y manifestación de un pensamiento, provocadas por una decisión divina. Los más insisten en la decisión gratuita, orientada hacia la Economía de la Salvación, mediante el Conocimiento y Amor de Dios. Incardinando de esta forma la generación del Verbo a la Economía libremente adoptada por Dios. Intermediario entre Dios y los hombres, el Verbo nace personalmente accesible a ellos, como hipóstasis e Imagen del Conocimiento y Amor de Dios al hombre, y medio personal para el Conocimiento y Amor del hombre a Dios.

La procesión está por tanto imperada por su misión soteriológica, integralmente considerada, y explica los dos aspectos, inte-

lectivo y volitivo, haciendo del Hijo de Dios en virtud de su origen *a Patre*, Imagen del Pensamiento y de la Voluntad de Dios, y fruto simultáneo de la Mente y Amor divinos.

Tanto los valentinianos como Orígenes están de acuerdo en la divinidad del Verbo, nacido del pneuma divino κατ' ἐπίπνοιαν. Inconscientemente el Alejandrino ha ido dando preciosos elementos de juicio para adentrarnos en la esencia íntima de esa procesión cuya analogía psicológica « tanquam a mente Voluntas » había sido primero indicada en lenguaje mítico por sus adversarios.

Por caminos al parecer contrarios, partiendo simultáneamente de una teoría que según Orígenes parecía antivalentiniana, y del mito gnóstico que aquella trataba de combatir, hemos hermanado al Alejandrino con Tolomeo y con el autor de *Exc. ex Theodoto* 6-7, concluyendo que la teología de las procesiones divinas responde en los tres a un esquema muy perfilado y rico, con fundamento en el pensamiento helenístico, a juzgar por sus paralelos paganos.

Dios procede a la generación del Verbo por designios de bondad : saliendo de sus soledades para darse a conocer y amar a otros. A este fin interesa su Inteligencia para engendrar una persona que haga accesibles al hombre el Pensamiento y Voluntad suyos. En el Verbo se dan por tanto dos elementos : *a*) en primer lugar la Idea o Sabiduría de Dios, cristalizada en el Hijo, en orden a su Manifestación a los hombres ; por este capítulo el Hijo es la Gnosis personal, intermediaria entre el Padre y los hombres *b*) en segundo lugar el Amor de Dios, cristalizado en la Sabiduría subsistente, por cuyo medio los hombres llegarán a la posesión de Dios ; por tal motivo el Verbo es Hijo del Amor, y se debe como persona a la Bondad de Dios para con los hombres, a quienes por su medio desea comunicar los tesoros de su Amor.

Según eso el móvil último de la generación del Verbo está en el Amor de Dios a los hombres. Aunque como Verbo subsistente, el Hijo del Amor divino provenga del Pensamiento inmanente de Dios hecho hipóstasis mediante su espiración.

Apurando, mientras la Bondad de Dios no se decida a actuar libremente su Pensamiento en orden a determinada Economía, dándole subsistencia, el Verbo esencial de Dios nunca será personal ni por ende Hijo de Dios, Intermediario entre Dios y los hombres. A su vez, tampoco se basta la Bondad de Dios para engendrar un Hijo mientras no haya concebido en su interior una Idea sobre la Economía futura. Ambos elementos intelectivo y volitivo resultan indispensables. La Voluntad de Dios constituye a Dios Padre del Verbo, y a Este Hijo de Dios, mediante el Pensamiento o Sabidu-

ría interior a quien fecunda. El Verbo es *personal* porque procede « tanquam voluntas », a saber, porque la Voluntad de Dios en ejercicio le da consistencia. *Dios*, porque procede « tanquam a mente » reproduciendo la forma misma mental del Padre, como Verbo del Pensamiento paterno sobre la Economía intencionalmente representada en El. *Hijo de Dios*, porque procede *κατ'ἐπίπνοιαν* (= *κατὰ πνεῦμα*), mediante la espiración provocada por la Voluntad, teniendo por substrato el mismo pneuma o naturaleza divina que el Padre.

Sumando los tres aspectos (en cuanto persona, en cuanto engendrado, y en cuanto dios), el Verbo cristaliza personalmente las perfecciones inaccesibles del Padre, como *Imagen* substancial del Conocimiento y Amor inmanentes del Padre, y *expresión* del Conocimiento y Amor del Padre a los hombres. La Bondad de Dios que ha querido comunicárseles por Su medio, les llevará a los hombres, por camino inverso, al Conocimiento y Amor personal de Dios sobre sí, mediante el Conocimiento y Amor a su Hijo. Haciendo a éste Imagen del Conocimiento y Amor de Dios sobre sí propio, con la misma procesión con la que le hizo Imagen del Pensamiento y Voluntad de Dios sobre la Economía futura. La bivalencia del Pensamiento divino, orientado simultáneamente hacia Sí y hacia la Economía libre, se refleja de esta manera en la bivalencia de la Imagen personal (= del Verbo), como camino directo e inverso entre Dios y los hombres.

Por lo demás, la cláusula origeniana « tanquam a mente voluntas » es solo aplicable a Dios, por analogía con la procesión psicológica humana. Dentro sin embargo de las reservas impuestas por la transcendencia divina. No son dos procesiones, una intelectiva y otra volitiva ; sino una única procesión en dos etapas : una, al concebir el Pensamiento todavía impersonal, y otra al personalizarlo espirándolo con substrato propio. En ambas etapas actúan por igual la Voluntad y la Inteligencia divinas. La Voluntad para determinar e individuar el Pensamiento, en la Mente divina y fuera de ella. La Inteligencia como principio formal del Pensamiento y del Verbo.

El que en el Verbo la Imagen personal del Pensamiento paterno resulte Imagen personal de la Voluntad del Padre, se debe a que el Hijo *vi processionis simul intellectivae et volitivae* representa los Designios de Dios, que tienden a manifestar simultáneamente su propio Conocimiento y Amor, mediante la forma (mental) y el substrato (afectivo, espiritual) proferidos con una intelección y espiración simultáneas.

En el fondo, la fórmula origeniana « tanquam a mente vo-

luntas» traduce simplemente una doctrina comunísima, cuyos primeros indicios se advierten ya entre los Apologetas — con su teoría del doble estadio del Logos — ; se repiten en Tertuliano y Orígenes, contemporáneamente a los gnósticos, en particular valentinianos ; se continúan con s. Hipólito (Lactancio ?) y otros ; y se deforman entre los Arrianos. La doctrina de la Voluntad o Bondad divina, libremente puesta en ejercicio para comunicarse *ad extra*, mediante una Economía cuyo primer anillo es el Logos, Intermediario entre Dios y los hombres.

El Hijo procede libremente del Padre « tanquam a mente voluntas » ; pero al mismo tiempo, sin recibir la totalidad de la substancia de origen, « tanquam splendor a sole ». Esto último declara bien la cognoscibilidad del Hijo, en contraste con la incognoscibilidad del Padre. Si por razón del fin, la generación divina se termina a una Imagen asequible del Padre, la causa real de la visibilidad del Verbo descansa en haber nacido *de facto* « tanquam splendor a sole » : según terminología tertulianea « tanquam portio a summa ». No todas las propiedades de la masa pasan a la porción. Podemos conocer el rayo del sol (= el Hijo) sin conocer el Sol (= el Padre), aunque solo mediante el rayo *libremente* emitido por el Sol lleguemos a su conocimiento.

Tal es la teología conjunta de las dos analogías clásicas de Orígenes, donde interfieren las dos ideas fundamentales de mediación y deminoración, inherentes al proceso del Verbo.

